Traduzione© Sabrina Lei 2014
Opera protetta da copyright. Questo volume non può essere riprodotto né per intero né in parte senza il permesso dell'editore.

Storia della Metafisica in Persia

un contributo alla storia della filosofia islamica

Muhammad Iqbal

Traduzione a cura di Sabrina Lei

Tawasul

The Global Center for Interaction between Civilizations

Dedicato

al Professor T. W. Arnold

Questa breve opera è il primo frutto dell' insegnamento letterario e filosofico, che mi avete impartito nel corso degli ultimi dieci anni. La dedico a voi in segno di gratitudine. Il vostro giudizio è sempre stato imparziale e spero che giudicherete queste pagine allo stesso modo.

Muhammad Iqbal

Introduzione

Il tratto più interessante del carattere persiano è l'amore per la speculazione metafisica. Comunque, lo studioso che si avvicina per la prima volta alla storia del pensiero persiano molto difficilmente riuscirà a trovare un sistema filosofico comprensivo come quello di Kapila o Kant. La sua prima impressione sarà di delusione, anche se rimarrà comunque impressionato dalla sottigliezza mostrata in alcune argomentazioni. Mi sembra che la mente persiana non ami molto i dettagli e, di conseguenza, che manchi della facoltà di sistematizzare le idee, interpretando i principi fondamentali in riferimento ai dati osservabili.

Il sottile pensatore brahamano coglie l'interna unità delle cose, così come il persiano, ma, mentre il primo scopre questo principio in tutti gli aspetti dell'esperienza umana e lo illustra in modi sempre diversi, il secondo rimane soddifatto della vuota universalità e non cerca di verificare la ricchezza del suo contenuto interiore. L'immaginazione persiana può essere paragonata ad una farfalla che si posa su diversi fiori, ma non è capace di cogliere il giardino come un tutto. Per questa ragione, i pensieri e le emozioni profonde trovano la loro espressione in versi sciolti, come i *ghazal*, che rivelano tutta la maestria dell'anima artistica persiana. Il pensatore indù, invece, anche se ammette come quello persiano la necessità di una fonte più alta di conoscenza, passa con calma da esperienza in esperienza, analizzandola a fondo e cercando di coglierne il soggiacente carattere universale. Il pensatore persiano non concepisce la metafisica come un sistema di pensiero, mentre il brahmino avverte la necessità di presentare la sua teoria nella forma di un sistema razionale. Il risultato di questa differente attitudine intellettuale è chiaro. In un caso abbiamo sistemi di pensiero incompleti e nell'altro opere maestose come i Vedanda.

Lo studente del misticismo islamico, ansioso di studiare il principio di Unità, si è dedicato allo studio dell'opera di Ibn al-Arabi, i cui profondi insegnamenti si differenziano per certi versi dall'Islam dei suoi contemporanei. Il risultato, comunque, dell'attività intellettuale delle due sezioni della grande famiglia ariana sono molto simili. Il risultato ultimo di tutte le speculazioni idealiste in India è Buddha, in Persia Bahaullah ed in Occidente Schopenhauer, il cui sistema, nel linguaggio hegeliano, può essere definito come il connubio tra la libera universalità orientale e il determinismo occidentale.

Ma la storia del pensiero persiano presenta un fenomeno che gli è peculiare. In Persia, probabilmente a causa dell'influenza semitica, la speculazione filosofica è stata associata con la religione ed i pensatori sono quasi sempre stati anche i fondatori di nuovi movimenti religiosi. Dopo la conquista araba, comunque, la filosofia si è distaccata dalla religione per opera degli aristotelici neo-platonici dell'Islam, anche se questo è stato solo un fenomeno di transizione. La filosofia greca, sebbene

sia stata una pianta esotica trapiantata nel suolo della Persia, divenne parte integrale del pensiero persiano. Successivamente, pensatori, critici e amanti della saggezza greca cominciarono a parlare nel linguaggio filosofico di Aristotele e di Platone. È necessario ricordare questo dato di fatto, per comprendere il pensiero persiano post-islamico.

Questo studio costituisce una semplice introduzione alla storia della metafisica persiana. Prima di tutto ho cercato di tracciare una linea di continuità logica nel pensiero persiano, tentando di interpretarla nel linguaggio della filosofia moderna. Poi, ho discusso l'argomento del sufismo in modo più scientifico e ho cercato di indicare le condizioni intellettuali che necessitano di un tale fenomeno. In opposizione, quindi, al punto di vista generalmente accettato, ho cercato di sostenere che il sufismo è un prodotto necessario delle diverse forze morali ed intellettuali che risvegliano l'anima e la conducono verso una vita più ideale.

A causa della mia ignoranza dello Zend, la mia conoscenza di Zoroastro si basa su fonti secondarie. Nella seconda parte di questo lavoro però, sono stato in grado di esaminare i manoscritti arabi e persiani insieme ad altri testi già pubblicati. La traslitterazione adottata è quella accettata dalla *Royal Asiatic Society*.

Parte Prima

La filosofia persiana pre-islamica

Capitolo I

Il dualismo persiano

1-Zoroastro

Zoroastro -l'antico saggio dell'Iran- può essere considerato uno dei primi intellettuali sorti tra gli iraniani ariani che, stanchi dal costante vagabondare, decidessero di abbandonare la vita nomade e si dedicarono all'agricoltura nel periodo in cui nelle pianura dell'Asia Centrale era iniziata la composizione degli Inni Vedici.

Il nuovo stile di vita e la conseguente istituzione della proprietà tra i residenti li rese invisi alle altre tribù ariane, che non avevano abbandonato le loro abitudini nomadi e spesse volte saccheggiavano i popoli più civilizzati. In questo modo si accrebbe il conflitto tra i due modelli di vita che trovò la sua prima espressione nel conflitto dei rispettivi dei: i Devas e gli Ahuras. Questo fu veramente l'inizio di un lungo processo che gradualmente condusse alla separazione degli iraniani dal resto delle tribù ariane e alla fine culminò nel sistema religioso di Zoroastro[1], il grande profeta dell'Iran che visse ed insegnò nel periodo di Solone e di Talete.

Alla luce della moderna ricerca orientalista sembra che gli antichi iraniani fossero distinti in due fazioni: coloro che parteggiavano per il potere del bene e coloro che parteggiavano per le forze del male. Quando Zoroastro partecipò a questo furioso contendere, eliminò con il suo entusiasmo morale l'adorazione dei demoni e l'intollerabile rituale dei sacerdoti magi. Comunque, esula dallo scopo di questo scritto tracciare le origini e lo sviluppo del sistema religioso di Zoroastro.

L'oggetto della nostra ricerca è invece il lato metafisico della sua speculazione, ossia intendiamo concentrare la nostra attenzione sulla seguente triade filosofica: Dio, Uomo e Natura. Geiger nel suo *Civiltà degli iraniani orientali nei tempi antichi* sottolinea che Zoroastro ha ereditato due principi fondamentali dai sui antenati ariani: 1- L'esistenza di una legge nella natura, 2- L'esistenza di un conflitto nella natura. L'osservazione della legge e del conflitto in questo vasto panorama dell'essere costituisce la fondazione filosofica di questo sistema.

Il problema di Zoroastro era quello di riconciliare l'esistenza del male con l'eterna bontà di Dio e, dal momento che i suoi predecessori adoravano una pluralità di spiriti buoni, lui li ricondusse all'unità sotto il nome di Ahuramazda. Fece lo stesso con le forze del male che ricondusse ad un' unità simile, chiamata Druj-Ahriman . Attraverso questo processo di unificazione giunse a due principi fondamentali che, come ha dimostrato il Dr. Haug, non possono essere considerati due attività indipendenti

bensì due parti o aspetti dello stesso ente primario. Il Dr. Haug, comunque, sostiene che il saggio dell'antico Iran fosse teologicamente un monoteista ma filosoficamente un dualista[2]. Però, sostenere l'esistenza degli spiriti gemelli[3] creatori della realtà e della non-realtà, e affermare nello stesso tempo che questi due spiriti sono uniti nell'Essere Supremo[4] significa che il principio del male è una parte dell'essenza di Dio e il conflitto tra il bene e il male non è altro che la battaglia di Dio contro se stesso.

Questa costituisce una debolezza interna al tentativo di Zoroastro di riconciliare il monoteismo teologico con il dualismo filosofico e il risultato è stato lo scisma tra i suoi seguaci. I Zendik[5], che il Dr. Haug chiama eretici, il cui pensiero però sembra più coerente di quello dei loro oppositori, sostenevano l'indipendenza dei due spiriti originari, mentre i Magi confermavano la loro unione. Coloro che sostenevano l'unità però tentarono in vari modi di dialogare con i Zendik, ma la ricerca di frasi ed espressioni differenti per indicare l'unità della coppia primaria indica una difficoltà insita nella loro stessa filosofia e la forza della posizione dei loro oppositori. Shahrastani[6] descrive brevemente le differenti spiegazioni dei Magi. I Zarwaniani considerano la Luce e le Tenebre come figli del Tempo Infinito. I Kiyumarthiyya, invece, affermano che il principio originario era la Luce, che aveva però timore di un potere ostile. È stato questo pensiero di un avversario, misto con la paura, che ha condotto alla nascita delle tenebre. Un altro gruppo di Zarwaniani sostiene, invece, che il principio originario dubitò su qualcosa e questo dubbio produsse Ahrimane. Ibn Hazm[7] fa riferimento anche ad un'altra setta che ha spiegato il principio delle Tenebre come l'oscuramento di una parte fondamentale del principio della stessa luce.

Sia che il dualismo filosofico di Zoroastro possa essere riconciliato o meno con il suo monoteismo, non può essere messo in dubbio che, da un punto di vista metafisico, egli ha formulato un'osservazione molto profonda sulla natura ultima della realtà. Questa idea sembra aver influenzato sia l'antica filosofia greca[8] sia la prima speculazione gnostica cristiana e, attraverso quest'ultima, anche alcuni aspetti del moderno pensiero occidentale[9]. Zoroastro, come pensatore, è degno di grande rispetto non solo perché ha affrontato il problema della molteplicità oggettiva nell'ambito della natura con spirito filosofico, ma anche perché ha tentato, partendo da un dualismo metafisico, di ridurre questa dualità primaria ad un'unità più alta. Costui sembra aver compreso ciò che un mistico tedesco percepì molto dopo di lui, ossia che la diversità della natura non può essere spiegata senza collocare nella natura di Dio un principio di negatività o di auto-differenziazione. I suoi immediati successori, comunque, non compresero il significato profondo delle proposte del maestro, anche se dimostreremo che questa idea di Zoroastro trova un' espressione più spirituale in alcuni aspetti del pensiero persiano più tardo.

Dal punto di vista cosmologico il dualismo di Zoroastro divide l'intero universo in due regioni dell'essere: la realtà, ossia la somma di tutta la creazione buona che fluisce dall'attività creativa dello spirito benefico e la non-realtà[10], ossia la somma della creazione malvagia che procede dallo spirito ostile. Il conflitto originario dei due spiriti si manifesta nelle forze opposte della natura che rappresentano una lotta continua tra i poteri del bene e i poteri del male. Comunque, dobbiamo ricordare che tra gli spiriti originari e le rispettive creazioni non c'è alcun potere esterno che possa intervenire.

Gli enti sono buoni o cattivi perché procedono da agenti creativi buoni o cattivi, ma nella loro natura sono alquanto indifferenti. La concezione della creazione di Zoroastro è fondamentalmente differente da quella di Platone e Schopenhauer, secondo la quale le sfere della realtà empirica riflettono le idee atemporali e temporali che, per così dire, mediano tra la Realtà e l'Apparenza. Ci sono, secondo Zoroastro, solo due categorie di esistenza e la storia dell'universo non è nulla più di un conflitto progressivo tra le forze che si collocano rispettivamente sotto queste due categorie.

Noi, come gli altri enti, siamo parte di questa lotta ed è nostro dovere porci al lato della Luce, che alla fine prevarrà e disperderà completamente lo spirito delle Tenebre. La metafisica del profeta iraniano, come nel caso di Platone, si riflette nell'etica e proprio nella peculiarità dell'aspetto etico del suo pensiero che appare maggiormente l'influenza del contesto sociale in cui viveva. La visione spirituale di Zoroastro sul destino dell'anima è molto semplice. L'anima, secondo la sua opinione, è una creazione e non una parte di Dio, come hanno sostenuto successivamente i seguaci di Mitra[11]. L'anima quindi ha un inizio nel tempo, ma può conquistare la vita eterna combattendo contro il male durante la vita terrena. È inoltre libera di scegliere tra il bene ed il male perché lo spirito della luce l'ha dotata delle seguenti facoltà:

1-Coscienza[12]
2-Forza vitale
3-L'anima- la mente
4-Lo spirito-la ragione
5-I Farawashi[13]: una specie di spirito tutelare che agisce come protezione per l'uomo nel corso del suo viaggio verso Dio.

Le ultime tre facoltà[14] sono unite insieme dopo la morte e formano un tutto indissolubile. L'anima virtuosa, lasciando la sua dimora di carne, rinasce nelle regioni superiori e deve passare attraverso i seguenti livelli di esistenza:

1-Il luogo dei buoni pensieri
2-Il luogo delle buone parole
3-Il luogo delle buone opere
4-Il luogo dell'eterna gloria[15], dove l'anima individuale si unisce con il principio della luce senza però perdere la sua individualità personale.

2-Mani[16] e Mazdak[17]

Nel capitolo precedente abbiamo esaminato la soluzione di Zoroastro al problema della diversità e la controversia, più filosofica che teologica, che ha diviso la comunità dei suoi seguaci. Mani, solo per metà persiano e fondatore di una comunità senza Dio, secondo la definizione attribuitagli successivamente dai Cristiani, è d'accordo con quei zoroastriani che considerano la dottrina del loro profeta nella sua forma più semplice ed affrontano la questione con uno spirito alquanto materialista. Il padre di Mani, di origini persiane, emigrò da Hamadan a Babilonia, dove Mani nacque nel 215-216 d.C., al tempo in cui i missionari buddisti cominciarono a predicare il Nirvana nel paese di Zoroastro. Il carattere eclettico del sistema religioso di Mani, la sua audace estensione dell'idea cristiana di redenzione e la convinzione posta a fondamento della vita ascetica, ossia che il mondo è essenzialmente male, gli diedero il potere non solo di influenzare sia la cristianità orientale sia quella occidentale[18], ma anche di lasciare un segno importante nello sviluppo della speculazione metafisica in Persia.

Lasciando agli orientalisti la discussione relativa alle fonti[19] del sistema religioso di Mani, procediamo a descrivere ed, infine, a determinare il valore filosofico della sua dottrina sulle origini dell'Universo Fenomenico.

Lo gnostico paganeggiane, come lo ha definito Erdmann, insegna che la varietà degli enti emerge dal mescolamento dei due eterni principi: la luce e le tenebre, che sono separate ed indipendenti l'una dall'altra. Il principio della luce connota dieci idee: la gentilezza, la conoscenza, la comprensione, il mistero, la comprensione immediata, l'amore, la convinzione, la fede, la benevolenza e la saggezza. Allo stesso modo i principi della luce connotano cinque idee eterne: foschia, caldo, fuoco, veleno e tenebre. Insieme a questi due principi primordiali e connessi uno all'altro, Mani riconosce l'eternità dello spazio e della terra, che connotano rispettivamente le idee di conoscenza, comprensione, mistero, comprensione immediata, respiro, aria, acqua, luce e fuoco. Nelle tenebre- il principio femminile nella natura- sono nascosti gli elementi del male che, nel corso del tempo, si sono concentrati e sono risultati nella composizione del Maligno Orrendo- il principio della attualità. Il primo nato dell'utero focoso delle tenebre ha attaccato il dominio del re della Luce che, al fine di combattere il suo attacco, ha creato il Primo Uomo.

Tra queste due creature iniziò un serio conflitto, che condusse all'annichilamento completo del primo uomo e così il Maligno riuscì a mescolare insieme i cinque elementi delle tenebre nei cinque elementi della luce. Poi, il comandante del dominio della luce ordinò ad alcuni dei suoi angeli di costruire l'universo con questi elementi misti, al fine di liberare gli atomi della luce dalla loro prigione. La ragione per cui

le tenebre sono state le prime ad attaccare la luce sta nel fatto che la prima, essendo essenzialmente bene, non può iniziare il processo di mescolamento che era per lei essenzialmente dannoso. L'attitudine della cosmologia di Mani verso la dottrina cristiana della redenzione è simile a quella della cosmologia hegeliana verso la dottrina della trinità. Per Mani la redenzione è un processo fisico e tutta la procreazione, da momento che protrae l'imprigionamento della luce, è contraria allo scopo e all'obbiettivo dell'universo. Gli atomi della luce imprigionati vengono continuamente liberati dalle tenebre, che sono gettate in una specie di fossato che circonda l'universo.

La luce liberata, invece, passa sul sole e la luna dove è condotta dagli angeli alla regione della luce, la dimora eterna del Re del Paradiso, ossia *Pid i vazargil*, il padre della grandezza.

Questo è un breve resoconto della fantasiosa cosmologia di Mani[20], che respinse l'ipotesi di Zoroastro degli agenti creativi per spiegare il problema dell'esistenza oggettiva e, assumendo un punto di vista esclusivamente materialista, ricondusse l'universo fenomenico al mescolamento di due principi eterni ed indipendenti, uno dei quali (le tenebre) non è solo una parte dell'universo, ma anche una fonte dove risiede l'attualità che si avvia nell'essere, quando giunge il momento favorevole. L'idea essenziale della cosmologia di Mani ha una curiosa somiglianza con quella del grande pensatore indù Kapila, che spiega la produzione dell'universo attraverso l'ipotesi di tre gunas, ossia Sattwa (bene), Tamas (tenebra) e Rajas (movimento o passione) che si mescolano insieme per costituire la natura, quando l'equilibrio della materia primordiale (Prakriti) viene sconvolto. Tra le varie soluzioni[21] proposte per spiegare il problema della diversità nella natura- che i vedantisti risolvono postulando il misterioso potere di Maya e Leibniz, successivamente, spiega attraverso la dottrina dell'identità degli indiscernibili- quella di Mani, sebbene appaia ingenua, è degna di un posto nello sviluppo storico delle idee filosofiche. Anche se il suo valore filosofico può apparire alquanto insignificante, bisogna riconoscere che Mani è stato il primo ad affermare che l'Universo è il prodotto dell'attività del Maligno e, quindi, è essenzialmente male. Quest' affermazione sembra essere la sola giustificazione logica di un sistema che predica la rinuncia come principio guida della vita. In tempi moderni, Schopenhauer è stato condotto alla medesima conclusione sebbene, a differenza di Mani, supponga che il principio di individualizzazione esista nella natura della Volontà e che non sia indipendente da essa.

Passiamo ora ad esaminare il socialista dell'antica Persia: Mazdak. Questo primo profeta del comunismo apparve durante il regno di Anushirwan il Giusto (531-578 d.C.) e propose un'altra reazione dualistica contro la prevalente dottrina zarwania[22]. Mazdak, come Mani, ha insegnato che la diversità degli enti si origina dal mescolamento di due principi eterni ed indipendenti che chiama Shid (luce) e Tar (tenebre). Però, a differenza del suo predecessore, sostiene che il loro mescolamento, così come

la loro separazione finale, sono eventi accidentali e non sono per nulla il risultato di una scelta. Il Dio di Mazadak è dotato di sensazione e possiede quattro energie principali nella sua presenza eterna: potere di discriminazione, memoria, comprensione e benedizione. Queste quattro energie hanno quattro manifestazioni personali che, assistite da altre quattro persone, sopraintendono il corso dell'universo. La varietà degli enti è riconducibile alle varie combinazioni dei principi originali.

Comunque il tratto più caratteristico dell'insegnamento Mazdakita è il suo comunismo che sembra derivare dallo spirito cosmopolita della filosofia di Mani. Mazdak ha affermato: "Tutti gli uomini sono uguali e la nozione di proprietà individuale è stata introdotta dai demoni ostili il cui scopo è quello di trasformare l'universo in una scena di miseria senza fine". Questo aspetto dell'insegnamento di Mazdak è stato il più scioccante per i seguaci di Zoroastro e, alla fine, ha condotto alla distruzione del suo numerosissimo seguito, anche se si è ritenuto che il maestro avesse fatto parlare il Sacro Fuoco, che testimoniò della veridicità della sua missione.

3-Retrospettiva

Abbiamo esaminato alcuni degli aspetti del pensiero persiano pre-islamico anche se, a causa della nostra ignoranza delle tendenze del pensiero sassanide e delle condizioni politiche sociali ed intellettuali che hanno determinato la sua evoluzione, non siamo stati completamente in grado di tracciare la continuità delle idee. Le nazioni, proprio come gli individui, nella loro storia intellettuale iniziano dall'oggettivo. Sebbene il fervore morale di Zoroastro abbia conferito un tono spirituale alla sua teoria sull'origine degli enti, la speculazione persiana di questo periodo si presenta come un dualismo materialistico. Il principio di unità, inteso come fondamento filosofico di tutto ciò che esiste, è percepito solo vagamente a questo stadio dell'evoluzione intellettuale in Persia, anche se la controversia tra i seguaci di Zoroastro indica l'inizio del movimento verso la concezione monadica dell'universo. Però, sfortunatamente, non abbiamo alcuna prova che ci consenta di fare un'affermazione positiva relativamente alle tendenze panteistiche del pensiero persiano pre-islamico. Sappiamo che nel VI secondo d.C. Diogene, Simplicio e altri pensatori neo-platonici furono costretti dalla persecuzione di Giustiniano a cercare rifugio nella corte del tollerante Anushirwan. Questo grande monarca possedeva molte opere tradotte dal sanscrito e dal greco, ma non abbiamo alcuna prova storica per dimostrare che questi eventi abbiano influenzato effettivamente il corso del pensiero persiano.

Passiamo, quindi, all'avvento in Persia dell'Islam, che ha completamente distrutto il vecchio ordine e ha portato il nuovo concetto di un monoteismo senza compromessi, mentre il dualismo greco tra Dio e materia ha preso il posto di quello tra Dio e Satana.

Parte Seconda
Il dualismo greco

Capitolo II

Gli aristotelici neoplatonici della Persia

Con la conquista araba inizia una nuova era nella storia del pensiero persiano. I guerrieri figli della sabbiosa Arabia, le cui spade posero fine a Nahawanf all'indipendenza politica di questo antico popolo, riuscirono a mala pena ad intaccare la libertà intellettuale del convertito, ex seguace di Zoroastro. La rivoluzione politica, successiva alla conquista araba, segna l'inizio dell'interazione tra l'ariano e il semitico. Però il persiano, anche se la superficie della sua vita assunse un carattere semitico, silenziosamente interpretò l'Islam secondo i modelli intellettuali ariani. In Occidente il sobrio intelletto ellenico interpretò un'altra religione, il cristianesimo, e il risultato dell'interpretazione fu molto simile.

In entrambi i casi il fine dell'intelletto interpretativo è quello di ammorbidire la rigidità estrema di una legge assoluta imposta all'individuo dall'esterno, tentando di interiorizzarla. Questo processo di trasformazione iniziò con lo studio del pensiero greco che, sebbene combinato con altre cause, intralciò lo sviluppo della speculazione e segnò il passaggio dall'attitudine puramente oggettiva della filosofia persiana pre-islamica all'impronta soggettiva dei pensatori più tardi.

Questo passaggio è dovuto principalmente all'influenza del pensiero straniero e l'antica tendenza monadica, quando si riaffermò alla fine del VIII secolo, assunse un aspetto molto più spirituale e, nel suo successivo sviluppo, diede nuova vita e spiritualizzò l'antico dualismo iraniano tra luce e tenebre. Dal momento che il pensiero greco risvegliò a nuova vita il sottile intelletto persiano e fu largamente assimilato dal corso generale dell'evoluzione intellettuale in Persia, è necessario fare brevemente riferimento, anche a rischio della ripetizione, ai sistemi dei neoplatonici persiani che meritano di essere menzionati in una storia del pensiero puramente persiano. Dobbiamo comunque ricordare che la saggezza greca arrivò all'Oriente musulmano attraverso Harran e la Siria. I siriani presero l'ultima fase della speculazione greca, ossia il neoplatonismo, e la trasmisero al mondo musulmano, ritenendola però erroneamente espressione dell'insegnamento aristotelico. È sorprendente che i filosofi musulmani, arabi e persiani, continuarono a discutere su quello che credevano fosse il reale insegnamento di Aristotele e Platone, e non pensarono mai che per una conoscenza del loro pensiero filosofico fosse necessaria la conoscenza della lingua greca. La loro ignoranza era così grande che la traduzione parziale delle Enneadi di Plotino fu accettata come la Teologia di Aristotele. Ci vollero dei secoli per arrivare ad una concezione chiara degli insegnamenti dei due grandi maestri del pensiero

greco, anche se probabilmente non riuscirono mai a comprenderli veramente. Avicenna è sicuramente molto più chiaro e molto più originale di Al-Farabi e Ibn Maskawaih. Però l'andaluso Ibn Rushd, anche se tra i suoi predecessori fu colui che meglio comprese il pensiero di Aristotele, è ancora lontano dal manifestare una comprensione completa della filosofia aristotelica. Nello stesso tempo però sarebbe ingiusto accusare questi pensatori di un'imitazione servile. La storia della loro speculazione è un tentativo continuo di guadare una massa di assurdità, che i traduttori della filosofia greca avevano introdotto in modo noncurante. Per questo motivo i loro commentari costituiscono, per così dire, un tentativo di scoperta e non di esposizione. Le circostanze non concessero loro del tempo per pensare ad un sistema di pensiero indipendente, anche se questi pensatori erano dotati di un intelletto sottile, sfortunatamente bloccato da un mucchio di non sensi, che un lavoro paziente era chiamato gradualmente ad eliminare, distinguendo la verità dalla menzogna. Con queste osservazioni preliminari procediamo a considerare individualmente gli studiosi persiani della filosofia greca.

1-Ibn Maskawaih[23] (d. 1030)

Passando sui nomi di Sarakhsi[24], del turco Farabi e del medico Razi (d. 932 a.D.) che, fedele al suo stile persiano di pensiero, considerò la luce come la prima creazione e ammise l'eternità della materia, dello spazio e del tempo, arriviamo agli illustri nomi di Abu Ali Muhammad ibn Muhammad ibn Ya'qub, comunemente conosciuto come Ibn Maskawaih- il tesoriere del Sultano Buwaihid Adaduddaula- uno dei più eminenti pensatori teisti, fisici, moralisti e storici della Persia. Esporrò un breve resoconto del suo sistema, basandomi sulla nota opera Al Fauz Al-Asghar, pubblicata a Beirut.

1-L'esistenza del principio ultimo

Relativamente alla dimostrazione dell'esistenza di un principio ultimo Ibn Maskawaih segue Aristotele e riproduce il suo argomento basato sul movimento fisico. Tutti i corpi possiedono l'inseparabile proprietà del movimento, che implica tutte le forme di cambiamento, ma che a sua volta non procede dalla natura dei corpi stessi.. Il movimento, quindi, ha bisogno di una fonte esterna al corpo mosso. La supposizione che il movimento costituisca la vera essenza dei corpi, è però contraddetto dall'esperienza. L'uomo, per esempio, è dotato del potere di movimento libero, ma basandosi su questa supposizione, si potrebbe pensare che le differenti parti del suo corpo si dovrebbero continuare a muovere, anche dopo essere state distaccate dal tutto. Questo però non si verifica. La serie delle causa motrici, quindi, deve fermarsi ad una causa che, essendo lei stessa immobile, muove ogni altra cosa. L'immobilità della causa primaria è essenziale, perché la presenza di movimento nella Causa Prima provocherebbe un regresso all'infinito, il che è assurdo.

Il motore immobile poi è uno. Una molteplicità di motori, infatti, per far parte della medesima categoria, dovrebbero possedere qualcosa di comune nella loro natura, e nello stesso tempo qualche elemento che li differenzi gli uni dagli altri. Però queste identità e differenze parziali hanno bisogno della presenza della composizione nelle rispettive essenze, ma essendo la composizione una forma di movimento non può esistere nella prima causa di esso. Da questo ragionamento si deduce che il primo motore è eterno ed immateriale. Infatti, dal momento che il passaggio dalla non esistenza all'esistenza è una forma di movimento e, dal momento che la materia è sempre soggetta a qualche tipo di movimento, segue che un ente che non è eterno o associato con la materia, deve trovarsi necessariamente in movimento.

2-La conoscenza del Principio Ultimo

Tutta la conoscenza umana inizia con le sensazioni, che sono gradualmente trasformate in percezioni. I primi stadi dell'intellezione sono completamente condizionati dalla presenza di una realtà esterna. Però il progresso della conoscenza si verifica, quando si è capaci di pensare senza essere condizionati dalla materia. In altri termini, il pensiero comincia con la materia, ma il suo scopo è quello di liberarsi progressivamente dalla condizione primaria della sua stessa possibilità. Una fase successiva viene raggiunta dall'immaginazione- il potere di riprodurre e mantenere nella mente la copia e l'immagine di un ente senza fare riferimento all'oggettività. Nella formazione dei concetti, il pensiero raggiunge una fase ancora più alta nella libertà dalla materia, anche se il concetto, in quanto risultato dalla comparazione e dell'assimilazione delle percezioni, non può ancora essere considerato libero dalla causa delle sensazione. Però, dal momento che il concetto è basato sulla percezione, non dovrebbe portarci ad ignorare la grande differenza tra la natura del concetto e quella della percezione. L'individuale, ossia il percepito, è sottoposto ad un continuo cambiamento che influisce sul carattere della conoscenza fondata sulla semplice percezione. La conoscenza degli individuali, quindi, manca dell'elemento della permanenza. Il concetto universale, invece, non è soggetto alla legge del cambiamento. Gli individui mutano, ma l'universale rimane intatto, perché costituisce l'essenza della materia l'essere sottomessa alla legge del mutamento. Più un ente è libero dalla materia, meno è soggetto cambiamento. Dio, quindi, essendo assolutamente libero dalla materia, è privo di mutamento, ma la Sua completa libertà dalla materia rende la Sua concezione difficile o addirittura impossibile. Lo scopo della speculazione filosofica è quello di sviluppare il potere dell' ideazione o contemplazione sui concetti puri, al fine che la pratica costante possa rendere possibile la concezione di ciò che è assolutamente immateriale.

3-Come l'uno crea i molti:

A questo punto è necessario, per amore della chiarezza, dividere la speculazione di Ibn Mashawaih in due parti:

1-L'agente ultimo, o causa ultima, ha creato l'universo dal nulla. I materialisti -afferma- sostengono l'eternità della materia e attribuiscono la forma all' attività creatrice di Dio. Si ammette, comunque, che quando la materia passa da una forma ad un'altra, la forma precedente diviene completamente inesistente perché, se questo

non accade, deve o passare in un altro corpo o continuare ad esistere nello stesso corpo. La prima alternativa è contraddetta dall'esperienza di ogni giorno. Se infatti trasformiamo una palla di cera in un quadrato solido, la rotondità originale della palla non passa in qualche altro corpo. Però, anche la seconda alternativa è impossibile, perché due forme contraddittorie, quali la circolarità e la lunghezza, non possono coesistere nello stesso corpo. Ne consegue che la forma originale passa nell'esistenza non assoluta, quando la nuova forma viene all'essere. Questo argomento prova in modo conclusivo che gli attributi, quali la forma, il colore etc, vengono all'essere dal puro nulla. Per comprendere però che la sostanza è anche non-eterna come l'attributo, dobbiamo comprendere la verità delle seguenti proposizioni:

1-L'analisi della materia risulta in un numero di elementi differenti, la cui diversità è ricondotta ad un elemento semplice.

2-La forma e la materia sono separabili. Nessun cambiamento nella materia può annientare la forma.

Da queste due proposizioni Ibn Maskawaih conclude che la sostanza ha un inizio nel tempo. Quindi la materia e la forma devono aver iniziato ad esistere nel tempo, dal momento che l'eternità della materia necessita dell'eternità della forma che, come abbiamo visto, possiede un carattere temporale.

b-Il processo della creazione: Quale è la causa di questa immensa diversità che incontriamo in ogni luogo? Come possono i molti essere creati dall'Uno? Il Filosofo afferma che, quando una causa produce un numero di effetti differenti, la loro molteplicità potrebbe dipendere da una delle seguenti ragioni:

1-La causa può avere diversi poteri. L'uomo, per esempio, essendo la combinazione di diversi elementi e poteri, può essere la causa di varie azioni.

2-La causa può utilizzare diversi mezzi per produrre una varietà di effetti.

3-La causa può operare su una varietà di materiali.

Nessuna di queste proposizioni però può essere attribuita alla natura della causa ultima, ossia Dio. Che Egli possieda diversi poteri, distinti gli uni dagli altri, è chiaramente assurdo, dal momento che la Sua natura non ammette alcuna composizione. Se si suppone che abbia utilizzato diversi mezzi per produrre la diversità, chi è il creatore di questi mezzi? Se si sostiene che questi mezzi siano dovuti all'agente creativo di altre cause diverse dalla causa ultima, si dovrebbe postulare nello stesso tempo una pluralità di causa ultime. Se, dall'altro lato, la stessa Causa Ultima avesse creato questi mezzi, avrebbe avuto bisogno di altri mezzi per crearli. La terza proposizione è anche inammissibile come concezione dell'atto creativo. Ne consegue quindi che i molti non possono fluire dall'azione di un solo agente. Rimane quindi solo una via per risolvere la difficoltà, ossia che la Causa ultima crea solo un ente che poi conduce alla creazione di un'altro. Ibn Maskawaih qui enumera le diverse

emanazioni neoplatoniche che gradualmente diventano sempre meno spirituali fino a quando arriviamo agli elementi primordiali, che si combinano e ricombinano per far evolvere forme di vita sempre più complesse.

Shibli così riassume la teoria dell'evoluzione[25] di Ibn Maskawaih:

"La combinazione delle sostanze primarie produce il regno minerale, la più bassa forma di vita. Ad un gradino più alto dell'evoluzione si trova il regno vegetale. La prima ad apparire è l'erba spontanea, poi le piante e diversi tipi di alberi, alcuni dei quali sfiorano il limite del regno animale, dal momento che ne manifestano certe caratteristiche. Tra il regno vegetale e il regno animale vi è una certa forma di vita che non è né animale né vegetale, ma condivide le caratteristiche di entrambi, come i coralli per esempio. Il primo passo al di là da questa forma di vita intermedia è lo sviluppo del potere di movimento e il senso del tatto nei vermi piccolissimi che avanzano lentamente sulla terra. Questo senso del tatto, grazie al processo di differenziazione, si sviluppa in altre forme di senso, fino a quando non raggiungiamo la sfera degli animali superiori in cui l'intelligenza comincia a manifestarsi in una scala ascendente. L'umanità è sfiorata nella scimmia, che viene sottoposta ad uno sviluppo ulteriore e gradualmente assume la statura eretta e un potere di comprensione simile a quello dell'uomo. Qui, finisce l'animalità ed inizia l'umanità".

4-L'anima

Al fine di comprendere se l'anima sia dotata di una esistenza indipendente, dovremmo esaminare la natura della conoscenza umana. È una proprietà essenziale della materia quella di non poter assumere due forme simultaneamente. Per trasformare un cucchiaio di argento in un bicchiere di argento è necessario che la forma del cucchiaio cessi di esistere. Questa proprietà è comune a tutti i corpi ed un corpo, che non la possiede, non può essere considerato tale. Ora, quando esaminiamo la natura della percezione, scopriamo che nell'uomo vi è un principio che, per quanto sia capace di conoscere più di una cosa alla volta, può assumere, per così dire, molte forme differenti simultaneamente. Questo principio non può essere la materia, dal momento che manca della proprietà fondamentale della materia. L'essenza dell'anima consiste nel potere di percepire diversi oggetti in uno stesso momento del tempo. Però si potrebbe obiettare che il principio dell'anima possa essere o materiale nella sua essenza o una funzione della materia. Ci sono, comunque, ragioni che dimostrano che l'anima non può essere considerata una funzione della materia.

A- Un ente che assume forme e stati differenti non può essere una delle forme o degli stati. Per esempio, un corpo che riceve colori differenti dovrebbe, per sua stessa natura, non possedere alcun colore. L'anima, nella sua percezione degli oggetti esterni, assume varie forme e stati. Quindi, non può essere considerata come una di quelle forme. Ibn Mashawaih considera i diversi stati mentali come trasformazioni della stessa anima.

B-Gli attributi sono in costante cambiamento. Quindi al di là della sfera del cambiamento deve esistere qualche sostrato permanente, che è il fondamento stesso dell'identità personale.

Dopo aver dimostrato che l'anima non può essere considerata una funzione della materia, Ibn Maskawaih cerca di provare la sua immaterialità. Procediamo con l'esame di alcuni dei suoi argomenti:

1-I sensi, dopo che hanno percepito un forte stimolo, non possono, per un certo periodo di tempo, percepire uno stimolo più debole. Nell'atto mentale della cognizione non si verifica nulla di simile.

2-Quando riflettiamo su un soggetto astruso, tentiamo di distogliere completamente la nostra attenzione dagli oggetti che ci circondano, considerati come intralci all'attività spirituale. Se l'anima fosse materiale nella propria essenza, non avrebbe bisogno, al fine di raggiungere la concentrazione, di distaccarsi dal mondo della materia.

3-La percezione di un forte stimolo indebolisce e qualche volta danneggia i sensi. L'intelletto, invece, sviluppa la propria forza mediante la conoscenza delle idee e delle nozioni generali.

4-La debolezza fisica dovuta all'età avanzata la maggior parte delle volte non intacca il vigore intellettuale.
5-L'anima può comprendere alcune proposizioni che non hanno alcuna connessione con i dati sensibili. I sensi, per esempio, non possono percepire che due contradditori non possono esistere insieme in un medesimo ente.
6-Possediamo un potere che domina sugli organi fisici, corregge gli errori dei sensi ed unifica tutta la conoscenza. Questo principio unificante, che riflette sul materiale portato dai canali sensibili, soppesa l'evidenza di ogni senso e decide il carattere delle proposizioni antitetiche, deve porsi esso stesso al di sopra della sfera della materia.

Ibn Maskawaih sostiene che da tutte queste considerazioni si deduce che l'anima è essenzialmente immateriale. L'immaterialità dell'anima ci conduce a postulare anche la sua immortalità, dal momento che la mortalità è una caratteristica di ciò che è materiale.

2-Avicenna (d. 1037)

Tra i primi filosofi persiani, solo Avicenna ha tentato di costruire il proprio sistema di pensiero, anche se la sua opera, intitolata *Filosofia Orientale*, è ancora esitante. Ci è stato tramandato un frammento[26] in cui il Filosofo ha espresso il suo punto di vista sull'influenza universale delle forze dell'amore nella natura. Avicenna, dopo aver definito l'Amore come l'apprezzamento della bellezza, spiega che ci sono tre categorie di enti:
1-Enti che si trovano al punto più alto della perfezione,
2-Enti che si trovano al punto più basso della perfezione,
3-Enti che si collocano tra i due poli della perfezione.

La terza categoria però non ha un'esistenza reale, dal momento che ci sono enti che hanno già raggiunto l'acme della perfezione ed altri che invece stanno ancora procedendo verso di essa. Questo sforzo costituisce il movimento dell'amore verso la bellezza che, secondo Avicenna, è identica con la perfezione. Al di sotto dell'evoluzione visibile delle forme c'è la forza dell'amore che attualizza lo sforzo, il movimento e il progresso. Gli enti sono costituiti in modo tale da odiare la non esistenza e amare la gioia dell'individualità nelle sue diverse forme. La materia indeterminata, morta in se stessa, assume, o più propriamente, è chiamata ad assumere grazie alla forza interna dell'amore diverse forme, innalzandosi sempre più in alto nella scala della bellezza.

L'attività della forza dell'amore può essere così indicata:
1-Gli enti inanimati sono combinazioni di forma, materia e qualità. Attraverso il lavorio di questo misterioso potere, la qualità aderisce al soggetto o alla sostanza e la forma abbraccia la materia indeterminata che, spinta dalla forza dell'amore, s' in-

nalza di forma in forma.
2- La tendenza della forza dell'amore è di centralizzare se stessa. Nel Regno vegetale attiene un alto grado di unità o centralizzazione, anche se l'anima ancora manca di quell'unità di azione che raggiungerà successivamente. I processi dell'anima vegetativa sono: assimilazione, crescita e riproduzione. Questi processi comunque non sono altro che manifestazioni dell'amore.
-L'assimilazione indica l'attrazione e la trasformazione di ciò che è esterno.
-La crescita s' identifica con l'amore per il raggiungimento di un'armonia sempre maggiore tra le parti dell'organismo.
-La riproduzione indica la perpetuazione del medesimo, che è solo un'altra fase dell'amore.
3-Nel regno animale le varie operazioni della forza dell'amore sono ancora di più unificate attraverso lo sviluppo del temperamento, che costituisce un passo avanti verso lo sviluppo di un'attività più unificata. Nell'uomo questa tendenza verso l'unificazione si manifesta nell'autocoscienza.
Inoltre la forza dell'amore naturale opera anche nella vita di enti superiori all'uomo perché tutto si muove verso il Primo Amato, ossia la bellezza eterna. Il valore di un ente è stabilito attraverso la vicinanza o la distanza da questo principio ultimo.
In quanto medico, comunque, Avicenna è interessato specialmente alla natura dell'anima. Dal momento che a quel tempo la dottrina della metempsicosi stava diventando sempre più popolare, egli discute la natura dell'anima con l'intenzione di mostrare la falsità proprio di questa dottrina.
Avicenna sostiene che è difficile definire l'anima perché manifesta poteri e tendenze differenti in relazione ai diversi piani dell'essere.

I diversi poteri dell'anima possono essere indicati come segue:

1- Attività inconscia:
a-Assimilazione, crescita, riproduzione e anima vegetativa,
b-Si muove verso una sola direzione e assicura uniformità di azione-crescita del temperamento.

2-Attività cosciente:

a- Diretta a più di un oggetto: anima animale,
a-Poteri percettivi,
b-Poteri motori (desiderio del piacere e fuga dal dolore).

b-Uomo:
a-Poteri percettivi: a-cinque sensi esterni, b-cinque sensi interni: sensorio, ritenzione di immagini, concezione, immaginazione, memoria. Questi costituiscono i cinque sensi interni dell'anima che nell'uomo si manifesta progressivamente fino a raggiungere la ragione. Successivamente uno sviluppo ulteriore conduce alla ragione profetica ed angelica.

b-Diretta verso un solo oggetto, l'anima delle sfere che si muove in modo uniforme.

Nel suo frammento sulla *Nafs* (anima) Avicenna cerca di dimostrare che l'anima non ha necessariamente bisogno di un supporto materiale perché non concepisce né immagina attraverso lo strumento del corpo o qualche altro suo potere. Dal momento che, se l'anima avesse necessariamente bisogno di un mezzo fisico per concepire gli altri enti, avrebbe bisogno di un altro corpo per comprendere quello di cui si serve. Comunque, dal momento che l'anima è immediatamente auto-cosciente, ossia consapevole di se stessa attraverso se stessa, ciò dimostra che nella sua essenza è abbastanza indipendente da qualsiasi medium fisico. La dottrina della metempsicosi implica, poi, anche la pre-esistenza individuale.

Però, supponendo che l'anima esista prima del corpo, dovrebbe essere esistita in uno come in molti La molteplicità dei corpi però è riconducibile alla molteplicità delle forme materiali e non indica la molteplicità delle anime. Dall'altro canto, se esistesse come una, l'ignoranza o la conoscenza di A dovrebbe significare l'ignoranza o la conoscenza di B, dal momento che l'anima è una in entrambi. Queste categorie, comunque, non possono essere applicate all'anima. Secondo Avicenna il corpo e l'anima sono nello stesso tempo vicini e opposti nelle loro rispettive essenze. La disintegrazione del corpo, infatti, non implica l'annichilimento dell'anima. La dissoluzione e la decadenza infatti sono proprietà dei composti e non di sostanze semplici, indivisibili ed ideali.

Abbiamo esaminato brevemente l'opera dei primi neo-platonici persiani, tra i quali solo Avicenna spicca come pensatore originale. Tratteremo adesso della generazione dei suoi discepoli: Behmenyar, Ab 'ul Maymun of Isfahan, Ma'sumi, Ab ul'Abbas e Ibn Tahir[27], che hanno sviluppato le premesse della filosofia del loro maestro.

Il fascino della personalità di Avicenna era così forte che, anche molto tempo dopo la sua morte, ogni amplificazione o modifica del suo punto di vista era considerato un crimine imperdonabile. L'antica idea iraniana del dualismo della luce e della tenebre non ha agito come un fattore determinante nel progresso delle idee neoplatoniche in Persia, che per un certo periodo hanno dimostrato un'esistenza indipendente, ma poi si sono incanalate nella corrente generale della speculazione persiana. Anche

se queste idee sono state per un periodo intralciate dalle controversie teologiche dell'Islam, nei periodi successivi sono riemerse con rinnovato vigore e hanno esteso la loro presa titanica su tutti i precedenti successi intellettuali della loro terra natale.

Capitolo III

L'origine e la decadenza del razionalismo nell'Islam

1-La metafisica del razionalismo-materialismo

La mente persiana, dopo essersi adattata al nuovo ambiente politico, presto si riappropriò della propria innata libertà e cominciò a ritirarsi dall'ambito dell'oggettività, al fine di poter ritornare in se stessa e riflettere sul materiale messo insieme durante il viaggio al di fuori della propria interiorità. Attraverso lo studio del pensiero greco lo spirito, che si era quasi perduto nel concreto, cominciò a riflettere e a realizzarsi come arbitro della verità. Un tale periodo, nella storia intellettuale di un popolo, coincide con l'epoca del razionalismo, dello scetticismo, del misticismo e delle eresie, ossia forme in cui la mente umana, influenzata dalle forze della soggettività nel pieno del loro sviluppo, respinge tutti gli standard esteriori della verità.

Questa è la natura del periodo che ci apprestiamo ad analizzare. Il periodo della dominazione degli Ummaiadi è cominciato con il tentativo di adattamento alle nuove condizioni di vita, ma con l'inizio della Dinastia degli Abbassidi, grazie anche allo studio della filosofia greca, le forze intellettuali della Persia, fino a quel momento represse, mostrarono un nuovo vigore in tutti gli ambiti del pensiero e dell'azione.

Il fresco vigore intellettuale impartito dall'assimilazione della filosofia greca, che era studiata con grande avidità, condusse immediatamente ad un esame critico del monoteismo islamico. La teologia, animata dal fervore religioso, ha imparato a parlare il linguaggio della filosofia prima che la fredda ragione cercasse un angolo ritirato, lontano dal rumore della controversia, al fine di costruire la propria teoria degli enti.

Nella prima metà dell'ottavo secolo spicca Wasil ibn Ata- un discepolo persiano del famoso teologo Hasan di Basra- che ha iniziato il Mu'tazilaismo (razionalismo), un movimento molto interessante che ha tenuto occupate alcune delle più sottili menti della Persia e alla fine ha esaurito le sue forze nelle entusiaste controversie metafisiche di Baghdad e Basra.

La famosa città di Basra è diventata, a causa della sua situazione commerciale, il campo da gioco di diverse forze: la filosofia greca, lo scetticismo, il cristianesimo,

il Buddismo e il Manicheismo[28]. Tutti questi diversi approcci intellettuali hanno fornito nutrimento spirituale alle menti indagatrici del tempo e hanno formato l'ambiente intellettuale del razionalismo islamico.

Quello, che Spitta definisce il periodo siriano della storia musulmana, non è caratterizzato da sottigliezze metafisiche. Con l'avvento del periodo persiano, invece, gli studenti musulmani della filosofia greca iniziarono a riflettere sulla religione e i pensatori Mu'tazila[29] gradualmente scivolarono nella metafisica. Dal momento che non costituisce l'oggetto del nostro studio tracciare la storia della *Kalam* Mu'tazila, sarà sufficiente discutere brevemente le implicazioni metafisiche del punto di vista Mu'tazila sull'Islam relativamente alla concezione di Dio e alla teoria della materia.

La concezione dell'unità di Dio, a cui i Mutazila arrivano attraverso una dialettica sottile, è uno dei assunti fondamentali in cui differiscono dai musulmani ortodossi. Gli attributi di Dio, secondo questo punto di vista, non possono essere definiti a Lui inerenti, ma formano la vera essenza della Sua natura. I mutazila, quindi, negano la realtà separata degli attributi divini e sostengono la loro identità assoluta con l'astratto principio divino. Dio, come dice Abu'l Hudahil, è conoscente, onnipotente, vivente e la Sua conoscenza, il Suo potere e la Sua vita costituiscono la Sua vera essenza[30] (*dhat*).

Al fine di spiegare la pura unità di Dio, Joseph al-Basir[31] postula i seguenti cinque principi:

1-La necessaria supposizione dell'atomo e dell'accidente.
2-La necessaria supposizione di un creatore.
3-La necessaria supposizione delle condizioni (*ahwal*) di Dio.
4-Il rifiuto di quegli attributi che non beneficano Dio.
5-L'unità di Dio nonostante la pluralità dei Suoi attributi.

Questa concezione dell'unità è sottoposta a successive modifiche, fino a quando nelle mani di Mu'ammar e Abu Hashim diventa solo una possibilità astratta relativamente alla quale nulla potrebbe essere predicato. Secondo questi due pensatori non possiamo predicare la conoscenza di Dio[32] perché la Sua conoscenza è inerente a Se Stesso. Se lo facessimo, si dovrebbe identificare il soggetto e l'oggetto, il che è assurdo, e nello stesso tempo questo implicherebbe la dualità nella natura di Dio, il che è egualmente impossibile. Ahmad e Fadl[33], discepoli di Nazzam, comunque, riconoscono questa dualità sostenendo che gli originari creatori sono due: Dio, il principio eterno, e la parola di Dio, Gesù Cristo, il principio contingente. I pensatori persiani successivi si mossero sulla scia delle premesse della speculazione di Mu'ammar. Alcuni dei razionalisti inoltre si sono avvicinati al confine del tardo pan-

teismo, anche se abbastanza inconsapevolmente, preparando la via, non solo attraverso la definizione di Dio, ma anche attraverso uno sforzo di interiorizzazione dell'assoluta legge esteriore.

Il contributo più importante degli avvocati del razionalismo ad una speculazione puramente metafisica è la loro concezione della materia che successivamente gli ashariti, loro oppositori, modificarono per conciliarla con le loro concezioni della natura di Dio[34].

L'interesse di Nazzam consiste prevalentemente nell'esclusione dell'arbitrarietà dal disciplinato corso della natura. Il medesimo interesse ha condotto Al-Jahiz a definire la volontà in una maniera puramente negativa[35]. Anche se i pensatori razionalisti non intendevano abbandonare l'idea di una volontà personale, cercarono un terreno più profondo per fondare l'indipendenza dei fenomeni naturali individuali e lo trovarono nella materia. Nazzam ha sostenuto l'infinita divisibilità della materia e ha annientato la distinzione tra sostanza e accidente[36]. L'esistenza era considerata come una qualità super-imposta da Dio sui pre-esistenti atomi materiali che, se privi di questa qualità, sarebbero stati incapaci di percezione.

Muhammad ibn Uthman, uno dei pensatori Mutazila, secondo quanto tramandato da Ibn Hazm[37], ha sostenuto che il non-esistente, ossia l'atomo nella sua condizione pre-esistenziale, non si trova né in movimento né in riposo. Questa condizione non può essere, inoltre, definita creata.

La sostanza, quindi, possiede qualità materiali, quali sapore, odore e colore, che in se stesse non sono altro che mere potenzialità della materia. L'anima, poi, è costituita da un tipo di materia più fine e i processi della conoscenza sono dei semplici movimenti della mente. Quello che chiamiamo creazione è l'attualizzazione di potenzialità pre-esistenti[38] (*tafra*).

L'individualità di un ente, che è definita come ciò di cui qualcosa può essere predicato[39], non è un fattore essenziale nella sua nozione. La collezione degli enti, che chiamiamo Universo, è una realtà esteriorizzata o percepibile che potrebbe, per così dire, anche esistere indipendentemente dal suo stesso essere percepibile.

L'oggetto di queste sottigliezze metafisiche è puramente teologico. Dio, per il razionalista, è un'unità assoluta che in nessun modo può ammettere la pluralità e che potrebbe esistere anche senza la pluralità percepibile, ossia l'universo. L'attività di Dio, quindi, consiste solo nel rendere l'atomo percettibile, mentre le sue caratteristiche dipendono dalla sua stessa natura. In altri termini, una pietra lanciata cade per la sua proprietà intrinseca[40]. Dio- sostengono Al-Attar di Basra e Bishr ibn al Mu'tamir- non crea i colori, la lunghezza, la larghezza, il sapore o l'odore, perché tutte queste sono attività dei corpi[41]. Dio non conosce nemmeno il numero degli enti esistenti nell'Universo[42]. Bishar ibn al-Mu'tamir successivamente spiega la proprietà dei corpi per mezzo di ciò che è chiamato *Tawallud*, ossia la loro interazione[43]. Da

quanto detto emerge chiaramente che i razionalisti erano filosoficamente materialisti e teologicamente deisti. Consideravano, infatti, la sostanza e l'atomo identici e definivano la sostanza come un atomo che riempie lo spazio che, oltre a questa qualità, possiede anche una certa direzione, una forza ed un'esistenza che costituiscono la sua essenza come attualità. La forma dell'atomo deve essere necessariamente quadrata perché, se fosse circolare, la combinazione di atomi differenti non sarebbe possibile[44]. Esiste, comunque, una grande differenza di opinioni tra gli esponenti dell'atomismo relativamente alla natura dell'atomo.

Alcuni sostengono che gli atomi sono simili gli uni agli altri, mentre Abu-l Qasim di Balkh li considera sia simili che dissimili. Quando diciamo che due enti sono simili, non vogliano necessariamente intendere che sono simili in tutti i loro attributi. Abu l'Qasim differisce da Nazzam in quanto postula l'indistruttibilità dell'atomo, sostenendo che ha inizio nel tempo, ma non può essere completamente distrutto. L'attributo dell'esistenza continua non si aggiunge comunque al soggetto come un attributo ulteriore a quello dell'esistenza, perché l'attività divina crea l'atomo e la sua esistenza continua.

Abu l-Qasim, comunque, ammette che alcuni atomi potrebbero non essere stati creati per un' esistenza continua. Costui nega anche l'esistenza di uno spazio che interviene tra atomi differenti e sostiene, a differenza di altri rappresentanti della scuola, che l'essenza o l'atomo (*mahiyyat*) non possono rimanere tali in una condizione di non esistenza. Postulare l'opposto costituisce una contraddizione in termini. Affermare che l'essenza, che è essenza a causa dell'attributo dell'esistenza, potrebbe rimanere tale in una condizione di non-esistenza, significa sostenere che l'esistente può rimanere tale in una condizione di non-esistenza. Chiaramente Abu l'Qasim qui si avvicina alla teoria asharita della conoscenza, che ha inferto un duro colpo alla teoria razionalista della materia.

2-Movimenti di pensiero contemporanei

A fianco dello sviluppo del Mutazilaismo vediamo, come è naturale in un periodo di grande attività intellettuale, molte altre tendenze di pensiero che si manifestarono nei circoli filosofici e religiosi dell'Islam.
Annotiamoli brevemente:
1-**Scetticismo**: la tendenza verso lo scetticismo è stata la conseguenza naturale del metodo puramente dialettico del razionalismo. Uomini, come Ibn Ashras e Al-Jahiz, che apparentemente appartenevano al campo razionalista, erano in realtà degli scettici. Le concezioni intellettuali di Al-Jahiz, che inclina verso il naturalismo deistico[45], sono quelle di un uomo colto del suo tempo e non di un teologo professionista. Nel suo pensiero può essere notata anche una reazione contro l'eccessivo cavillare dei suoi predecessori e un desiderio di ampliare la discussione teologica a beneficio degli illetterati incapaci di riflettere sugli articoli della fede.
2-**Sufismo**: Il sufismo costituisce uno sforzo verso una più alta fonte di conoscenza, che è stata per la prima volta espressa in forma sistematica da Dhu'l-Nun e man mano è diventata sempre più profonda e antiscolastica, ponendosi in contrasto con l'arido intellettualismo degli asharitì. Prenderemo in considerazione questo interessante movimento nel capitolo successivo.
3-**Ismalianismo**: Un movimento genuinamente persiano che, invece di ripudiare il libero pensiero, cerca di raggiungere un'intesa con esso. Anche se questo movimento non sembra avere alcuna relazione con le controversie teologiche del tempo, la sua connessione con la libertà di pensiero è fondamentale. La somiglianza tra i metodi praticati dai missionari ismaeliti e i sostenitori dell'associazione chiamata *Ikhwan al-Safa*, ossia *I fratelli della purezza*, suggerisce l'esistenza di qualche tipo di relazione segreta tra queste due istituzioni. Qualunque possa essere il motivo di coloro che hanno iniziato questo movimento, il suo significato come fenomeno intellettuale non dovrebbe sottovalutato. La molteplicità dei punti di vista filosofici e religiosi - una conseguenza necessaria dell'attività speculativa- è adatta ad invocare forze che operano contro questa pericolosa molteplicità, parlando da un punto di vista esclusivamente religioso. Nel diciottesimo secolo della storia del pensiero europeo troviamo Fichte, che ha iniziato una ricerca scettica sulla natura della materia ed è approdato al panteismo. Schleiermacher, invece, si appella alla fede in opposizione alla ragione. Jacobi indica una risorsa della conoscenza che è più alta della ragione, mentre Comte abbandona ogni ricerca metafisica e limita tutta la conoscenza alla percezione sensibile. De Maistre e Schlegel, dall'altro canto, trovano la pace sull'autorità di un papa assolutamente infallibile. I sostenitori della dottrina dell'*Imamat*

pensano sulla stessa linea di De Maistre, ma è curioso che gli Ismailiti, mentre fanno di questa dottrina la base della loro comunità, nello stesso tempo consentono al libero pensiero di esprimersi.

Il movimento ismailita è un aspetto della battaglia persistente che il persiano intellettualmente indipendente conduce contro le idee religiose e politiche dell'Islam[46]. Originariamente una branca della religione sciita, la setta ismaelita assunse un carattere cosmopolita con Abdullah ibn Maimun- il probabile progenitore dei califfi fatimidi dell'Egitto- che morì nello stesso tempo in cui nacque Al-Ashari, un grande oppositore del libero pensiero. Quest' uomo originale ha immaginato un vasto schema in cui ha intrecciato numerosi fili di vari colori, che hanno affascinato la mentalità persiana per il suo carattere misterioso. Come l'*Associazione dei Fratelli della Purezza*, ha fatto un tentativo, sotto il pio mantello della dottrina dell'*Imamat* (autorità), di sintetizzare tutte le idee del tempo. La filosofia greca, il cristianesimo, il razionalismo, il sufismo, il manicheismo, gli eretici persiani ed in modo particolare l'idea della reincarnazione contribuirono alla dottrina ismaelita, i cui differenti aspetti erano rivelati gradualmente all'iniziato dal leader, l'universale ragione incarnanta, secondo lo sviluppo intellettuale dell'età di appartenenza.

Nel movimento ismaelita il libero pensiero, temendo il collasso della sua struttura ampia, cerca di fondarsi su una base solida e per la strana ironia del fato, la trova in ciò che sembra completamente opposto al suo essere. La sterile autorità, sebbene sia ancora adatta ad asserire se stessa in certi momenti, adotta questo figlio e così riesce ad assimilare tutta la conoscenza, passata presente e futura.

La connessione sfortunata, comunque, di questo movimento con la politica del tempo, ha tratto in inganno molti storici, che lo interpretano, come per esempio Macdonald, come niente più di una potente cospirazione per rimuovere il potere politico degli arabi dalla Persia. Hanno descritto la comunità ismaelita, che ha annoverato tra i suoi seguaci alcune delle menti migliori e dei cuori più sinceri del tempo, come tenebrosi assassini sempre in attesa di una possibile vittima.

Dobbiamo comunque ricordare, quando giudichiamo il carattere di queste persone, le barbare persecuzioni che li condussero a ripagare con la stessa moneta il fanatismo dalla mano insanguinata. Riguardo poi l'assassinio compiuto per motivi religiosi, dobbiamo ricordare che nella seconda metà del sedicesimo secolo il Papa di Roma approvò il massacro di San Bartolomeo. Che l'assassinio, anche se compiuto per zelo religioso, rimane un crimine, è un'idea moderna e la giustizia c' invita a non giudicare le generazioni passate con le moderne nozioni.

Un grande movimento religioso, che ha scosso nelle fondamenta la struttura di un vasto impero e, dopo essere successivamente passato attraverso le varie esperienze di calunnia e di persecuzione, per secoli è stato sostenitore della scienza e filosofia, non avrebbe potuto fondarsi sulle fragili basi della cospirazione politica di carattere

locale e temporaneo. L'Ismaelismo, nonostante la perdita della sua originale vitalità, ancora domina le idee etiche di una comunità non insignificante in India, Persia, Asia Centrale, Siria e Africa, mentre l'ultima espressione del pensiero persiano- il babismo- è nel suo carattere essenzialmente ismaelita.

Torniamo comunque alla filosofia della setta. Dai razionalisti successivi presero in prestito la loro concezione della divinità ed insegnarono che Dio, il principio ultimo dell'esistenza, non ha attributi e la Sua natura non ammette predicazione.

Quando Gli predichiamo l'attributo del potere, indichiamo unicamente che Egli è Colui che conferisce il potere. Quando Gli predichiamo l'eternità, indichiamo in realtà l'eternità di ciò che il Corano chiama *Amr* (parola di Dio) distinta dalla *Khalq* (creazione), che è invece contingente. Nella natura di Dio svaniscono tutte le contraddizioni e da Lui fluiscono tutti gli opposti.

Questi pensatori ritennero di aver risolto in questo modo il problema che aveva turbato la mente di Zoroastro e dei suoi seguaci. Al fine di trovare una risposta alla questione della pluralità, gli ismaeliti fecero riferimento a quello che considerano un assioma metafisico, ossia che dall'Uno solo l'Uno può procedere. Però l'Uno che procede è qualcosa di completamente differente da ciò da cui procede, ossia il primo uno trasformato. Quindi, la primaria unità si trasforma nel primo intelletto (ragione universale) e, poi, attraverso la sua trasformazione, crea l'anima universale che, spinta dalla sua natura ad identificarsi perfettamente con la fonte originaria, sente la necessità di muoversi e quindi di conseguenza ha bisogno di un corpo che ha il potere di muoversi. Al fine di raggiungere il suo fine, l'anima crea i cieli muovendosi circolarmente secondo la sua direzione. In questo modo crea anche gli elementi che si mescolano e formano l'universo visibile, ossia l'ambito della pluralità attraverso la quale passa, cercando di ritornare alla fonte originale.

L'anima individuale è un' epitome dell'intero universo che esiste solo per questa educazione progressiva. La ragione universale s'incarna di tempo in tempo nella personalità del leader che illumina l'anima proporzionalmente alla sua esperienza e comprensione e la guida gradualmente attraverso la scena della pluralità verso un mondo di eterna unità. Quando l'anima universale raggiunge il suo fine, o piuttosto ritorna al suo essere profondo, segue il processo di disintegrazione. Le particelle che costituiscono l'universo si distaccano, quelle del bene vanno alla verità (Dio), che simbolizza l'unità, quelle del male vanno alla non-verità (Satana) che simbolizza la diversità[47].

Queste sono le premesse della filosofia ismaelita, un misto, come sottolinea Shahrastani, di idee filosofiche e manichee che, interessando gradualmente lo spirito scettico, sono state gradualmente presentate agli iniziati e alla fine li hanno condotti ad una fase di emancipazione spirituale, dove i rituali solenni vengono abbandonati e la religione dogmatica appare non essere altro che un'organizzazione di falsità

utili in forma di sistema.

La dottrina ismaelita costituisce il primo tentativo di amalgamare la filosofia contemporanea con una visione realmente persiana dell'universo e le interpretazioni allegoriche del Corano- un metodo che, successivamente, sarà adottato dal sufismo. Per gli ismaeliti lo zoroastriano Ahrimane (Satana) non è il maligno creatore degli enti malvagi, ma è un principio che viola l'eterna unità e si disgrega nella diversità visibile. L'idea, secondo la quale alcuni principi di differenza nella natura dell'esistenza ultima possono essere postulati al fine di giustificare la diversità empirica, fu sottoposta a successive modifiche, fino a quando nella setta Hurufi nel 14 secolo, si avvicinò al sufismo contemporaneo da una parte e alla trinità cristiana dall'altra. L'essere, secondo gli Hurufi, è l'eterna parola di Dio che, lei stessa non-creata, conduce ad una successiva creazione: la parola che viene esternalizzata. Senza la parola il riconoscimento dell'essenza della divinità sarebbe impossibile, dal momento che la divinità si trova al di là di quanto può essere raggiunto attraverso la capacità percettiva[48]. La parola allora è divenuta carne nel ventre di Maria[49] al fine di manifestare il Padre. L'intero universo è la manifestazione della parola di Dio, in cui Egli è immanente[50]. Ogni suono nell'Universo è all'interno di Dio. Ogni atomo canta la canzone dell'eternità[51]; tutto è vita. Coloro che vogliono scoprire la realtà ultima degli enti, dovrebbero cercare il nominato attraverso il Nome[52], che nello stesso tempo nasconde e rivela il suo soggetto.

3-La reazione contro il razionalismo: gli ashariti

Patrocinato dai primi califfi del casato di Abbas, il razionalismo continuò a fiorire nei centri intellettuali del mondo islamico fino a quando, nella prima metà del nono secolo, incontrò la potente reazione ortodossa che trovò un leader energetico in Al-Ashari (873 a.D.), che ha studiato sotto i maestri razionalisti solo per demolire, attraverso i loro metodi, l'edificio che avevano costruito in modo così laborioso.

Costui era un discepolo di Al-Jubba'i[53], il rappresentante della giovane scuola del Mutazilaismo in Basra, con cui ebbe molte controversie[54] che posero fine alle loro relazioni amichevoli e indussero lo studente ad abbandonare la prospettiva dei Mutazila[55]. Spitta afferma: "Il fatto che Al-Ashari è stato un figlio del suo tempo fa di lui, sotto altri aspetti, una figura alquanto rilevante. In lui, come in altri, sono chiaramente riflesse le varie tendenze di questo periodo interessante dal punto di vista sia politico che religioso. Raramente ci troviamo nella posizione di poter analizzare il potere della confessione ortodossa e della speculazione mutazilita, le maniere impotenti dell'una e l'immaturità ed imperfezione dell'altra, così completamente come nella vita di questo uomo che da ragazzo fu un ortodosso e da giovane un mutazilita". La speculazione mutazila (Al-Jahiz) tendeva ad essere assolutamente libera e in alcuni casi condusse ad una semplice attitudine negativa di pensiero.

Il movimento, iniziato da Al-Ashari, costituiva un tentativo non solo di purificare l'Islam da tutti gli elementi non islamici che si erano insinuati in esso, ma anche di armonizzare la coscienza religiosa con il pensiero religioso dell'Islam. Il razionalismo, che è stato un tentativo di misurare la realtà esclusivamente attraverso la sola ragione, implica l'identità delle sfere della religione e della filosofia e cerca strenuamente di esprimere la fede nella forma di concetti o di termini del pensiero puro. Nello stesso tempo però ignora la natura umana e tende a disgregare la solidarietà della comunità islamica. Da qui scaturì la reazione ortodossa condotta dagli ashariti, che consisteva in realtà niente più nell'utilizzo del metodo dialettico per la difesa dell'autorità della rivelazione divina.

In opposizione con i razionalisti, sostennero la dottrina degli attributi di Dio ed in merito alla controversia sulla libera volontà adottarono un corso medio tra l'estremo fatalismo della vecchia scuola e l'estremo libertarianismo dei razionalisti. Sostennero, quindi, che anche il potere della scelta, così come tutte le azioni, sono create da Dio e che all'uomo è stato concesso solo il potere di adottare differenti modalità di azione[56]. Però Fakhral-Din Razi, che nel suo violento attacco alla filosofia fu strenuamente criticato da Tusi e da Qutbal-Din, rifiuta questa prospettiva e apertamente sostiene la dottrina della necessità nel suo commentario sul Corano. I Mataridiyya-

un'altra scuola di teologia antirazionalista, fondata da Abu Mansur Mataridi, un nativo di Matarid nei dintorni di Samarcanda- ritornò alle vecchie posizioni razionaliste ed insegnò, in opposizione agli ashariti, che l'uomo ha un assoluto controllo sulla sua attività e che il suo potere influisce sulla natura reale delle sue azioni. L'interesse di Al-Ashari era puramente teologico, ma era impossibile armonizzare la ragione e la rivelazione senza fare riferimento alla natura ultima della realtà.

Baqilani[57], quindi, fece uso di alcune proposizioni puramente metafisiche (la sostanza è un'unità individuale, che la quantità non può esistere nella qualità, che il vuoto perfetto è possibile) nella sua investigazione filosofica e così ha dato alla scuola un fondamento metafisico, che è ciò che vogliamo discutere in questa sede.

Non focalizzeremo la nostra attenzione sulla loro difesa delle credenze ortodosse, ossia che il Corano non è creato, che la visibilità di Dio è possibile, ma cercheremo di raccogliere gli elementi del pensiero metafisico presenti nelle loro controversie teologiche. Infatti, al fine di incontrare i filosofi contemporanei sul loro stesso terreno, non hanno potuto fare a meno della filosofia. Per questo motivo, volenti o nolenti, hanno dovuto sviluppare una teoria della conoscenza a loro peculiare.

Dio, secondo gli Ashariti, è l'ultima esistenza necessaria, che porta i propri attributi nel suo stesso essere[58], e la cui esistenza (*wujud*) ed essenza (*mahiyyat*) sono identiche. Oltre a quello relativo al carattere contingente del moto, questi pensatori hanno utilizzato anche i seguenti argomenti per provare l'esistenza di questo principio ultimo.

1-Tutti i corpi costituiscono un'unità per quel che concerne l'ambito fenomenico della loro esistenza. Però, nonostante queste unità, le loro qualità sono differenti e persino opposte le une alle altre. Siamo, quindi, condotti a postulare una causa ultima al fine di rendere conto delle loro differenze empiriche.

2-Ogni essere contingente per la sua esistenza ha bisogno di una causa. L'universo è contingente e quindi deve avere una causa e la sua causa è Dio.

I pensatori ashariti dimostrano la contingenza dell'universo con il seguente ragionamento. Tutto ciò che esiste nell'Universo è o una sostanza o una qualità. La contingenza della qualità è evidente e la contingenza della sostanza deriva dal fatto che nessuna sostanza può esistere senza le qualità. La contingenza della qualità ha bisogno della contingenza della sostanza, altrimenti l'eternità della sostanza avrebbe bisogno dell'eternità della qualità. Al fine di apprezzare pienamente il valore di questo argomento, è necessario comprendere la teoria asharita della conoscenza. Per rispondere alla domanda sul che cosa sia un ente, sottopongono ad una critica le categorie aristoteliche di pensiero e giungono alla conclusione che i corpi in se stessi non hanno alcuna proprietà[59]. Però non fanno alcuna distinzione tra le qualità secondarie e quelle primarie dei corpi, riducendole a pure relazioni soggettive. La qualità diviene un semplice accidente senza il quale però la sostanza non può esi-

stere. Gli ashariti utilizzano i termini sostanza o atomo con una vaga implicazione di causalità, ma la loro critica, spinta dal pio desiderio di difendere l'idea della creazione divina, riduce l'Universo ad una semplice serie di soggettività ordinate che, come sostiene Berkely, trovano la loro ragione ultima nella volontà di Dio. Nel suo esame della conoscenza umana, considerata un prodotto e non semplicemente un processo, Kant si ferma alla "*Ding an sich*". Gli ashariti invece, cercando di andare ancora più in fondo, hanno sostenuto contro il contemporaneo realismo-agnostico che la così detta essenza giacente esiste solo se viene messa in relazione con il soggetto conoscente. Il loro atomismo, quindi, si avvicina a quello di Lozte che, nonostante il suo desiderio di salvare la realtà esterna, termina in una completa riduzione all'idealità. Però, come Lotze[60], non potevano credere che i loro atomi fossero il prodotto interno del Primo Essere Infinito, dal momento che l'interesse per il puro monoteismo era per loro troppo forte. La conseguenza necessaria della loro analisi della materia è un idealismo simile a quello di Berkeley, anche se forse il loro istintivo realismo, combinato con la forza della tradizione atomistica, ancora li spinse ad utilizzare la parola atomo, con cui cercano di dare una tinta realistica al loro idealismo. L'interesse della teologia dogmatica li ha condotti a mantenere verso la filosofia pura un'attitudine di critica che ha insegnato ai suoi sostenitori a come filosofare e a come costruire una propria metafisica.

Comunque l'aspetto più importante e filosoficamente più significativo della metafisica asharita è l'attitudine verso la legge della causalità[61]. Proprio come ripudiano tutti i principi dell'ottica[62] al fine di dimostrare, in opposizione ai razionalisti, che Dio potrebbe essere visibile, nonostante la Sua mancanza di estensione, così nel tentativo di difendere la possibilità dei miracoli, respingono anche l'idea di causalità. La posizione ortodossa sostiene che, al momento della manifestazione di un miracolo, Dio sospende l'operazione della legge di causalità, anche se questo non significa negarne il valore universale. Gli ashariti, invece, basandosi sulla supposizione che la causa e l'effetto devono essere simili, non possono condividere il punto di vista ortodosso ed insegnano che l'idea di potere non ha significato e che noi non conosciamo nulla tranne impressioni fluttuanti, e l'ordine fenomenico che è determinato da Dio.

Ogni trattazione della metafisica asharita sarebbe incompleta senza fare riferimento al lavoro di al-Ghazali (d.1111 d.C.) che, sebbene non sia stato pienamente compreso da molti teologi ortodossi, sarà sempre considerato una delle più grandi personalità dell'Islam. Questo scettico dalla grande capacità intellettuale ha anticipato Cartesio[63] nel suo metodo filosofico e, settecento anni prima di Hume, ha passato il legame della causalità al vaglio della sua potente dialettica[64]. Al-Ghazali è stato il primo a scrivere un rifiuto sistematico della filosofia e ad annichilire quel terrore dell'intellettualismo che ha caratterizzato gli ortodossi. La sua influenza ha spinto i pensatori

a studiare insieme dogma e metafisica e ha condotto ad un sistema educativo che ha prodotto uomini come Shahrastani, Al-Razi e Al-Isharqi.

Il seguente passaggio indica la sua attitudine come pensatore: "Fin dall'infanzia ho mostrato una certa indipendenza intellettuale. Il risultato di questa attitudine fu che mi ribellai contro l'autorità e tutte le credenze, che si erano fissante nella mia mente dall'infanzia, perdettero la loro importanza originaria. Cominciai a pensare che le credenze, basate sulla sola autorità, fossero condivise ugualmente da ebrei, cristiani e seguaci di altre religioni, mentre la conoscenza reale ha il potere di sradicare ogni dubbio. Per esempio, è auto-evidente che dieci sia più grande di tre. Se una persona, comunque, cercasse di provare il contrario facendo appello alla sua abilità di trasformare un bastone in un serpente, la sua performance sarebbe meravigliosa, ma non potrebbe intaccare la certezza della proposizione in questione"[65].

Al-Ghazali esaminò poi tutti gli ambiti della conoscenza certa e alla fine approdò al sufismo. A causa della concezione della natura della sostanza gli ashariti, in quando erano anche dei rigidi monoteisti, non potevano discutere della natura umana senza cadere in difficoltà. Solo al-Ghazali cominciò ad esaminare seriamente il problema, anche se è tuttora difficile definire con accuratezza il suo punto di vista sulla natura di Dio. In lui, come Borger e Solger in Germania, il sufismo panteista e il dogma asharita della personalità sembrano armonizzarsi. Questa riconciliazione però rende difficile affermare con certezza che fosse un semplice panteista o un panteista personale come Lotze. L'anima, secondo al-Ghazali, percepisce gli enti, ma la percezione come un attributo può esistere solo in una sostanza o essenza che è assolutamente libera da tutti gli attributi del corpo. Nel suo *Al-Madnun*[66], egli spiega la ragione per cui il Profeta si è rifiutato di rivelare la natura dell'anima. Esistono, infatti, due tipi di uomini: gli ordinari e i pensatori. La prima categoria, che considera la materialità come una condizione dell' esistenza, non è in grado di concepire la sostanza immateriale. I secondi, invece, sono condotti dalla logica ad una concezione dell'anima che spazza via tutte le differenze tra Dio e l'anima individuale. Al-Ghazali, quindi, si rende conto della deriva panteista della sua ricerca, e preferisce tacere in merito alla natura ultima dell'anima.

Generalmente Al-Ghazali è annoverato tra gli ashariti, ma strettamente parlando non è un asharita, sebbene ammetta che questo stile di pensiero sia eccellente per le masse. Shibli nel suo *Ilm al-Kalam*, a questo proposito ha affermato: "Egli ha sostenuto che il segreto della fede non può essere rivelato. Per questa ragione ha incoraggiato l'esposizione della teologia asharita e ha persuaso i suoi discepoli più vicini a non rendere pubblici i risultati delle loro riflessioni private".

Quest'attitudine verso la teologia asharita, combinata con il suo utilizzo costante del linguaggio filosofico, condusse al sospetto. Per questa ragione Ibn Jauzi, Qadi Iyad e altri teologi famosi della scuola ortodossa lo hanno denunciato pubblicamente

per essersi allontanato dall'ortodossia e Iyad arrivò al punto di ordinare la distruzione di tutti i suoi scritti filosofici e teologici che esistevano in Spagna.

E' chiaro che, mentre la dialettica del razionalismo ha distrutto la personalità di Dio e ha ridotto la divinità ad un'universalità indefinibile, il movimento antirazionalistico, sebbene preservi il dogma della personalità, ha distrutto la realtà esterna della natura. Nonostante la teoria atomistica di Nazzam[67], l'atomo secondo il razionalista possiede una realtà oggettiva ed indipendente, mentre secondo degli ashariti è solo un momento di sfuggita della Volontà Divina. La prima prospettiva salva la natura e tende ad abolire il Dio della Teologia, mentre l'altra sacrifica la natura per salvare Dio così come è concepito dagli ortodossi. I sufi, intossicati di Dio, che stanno in disparte rispetto alle controversie teologiche del tempo, salvano e spiritualizzano entrambi gli aspetti dell'esistenza e considerano l'intero universo come un'auto-rivelazione di Dio, una nozione superiore che sintetizza gli estremi opposti dei suoi predecessori. Il razionalismo dalle gambe di legno, così come viene definito dai Sufi, pronuncia l'ultima parola nello scettico al-Ghazali, la cui anima inquieta, dopo peregrinazioni lunghe e senza speranza nelle sabbie desolate dell'arido intellettualismo, trova il suo luogo di riposo finale nella profondità dell'emozione umana. Il suo scetticismo è diretto più a dimostrare la necessità di una fonte superiore di conoscenza che a difendere semplicemente il dogma della teologia islamica e quindi a marcare la quieta vittoria del sufismo sopra tutti le tendenze speculative rivali del tempo.

Il contributo positivo di Al-Ghazali alla filosofia del suo paese, comunque, si trova nella breve opera intitolata *Mishkatal-Anwar*, dove inizia con il versetto coranico: "Dio è la luce dei cieli e della terra". In quest'opera sembra ritornare istintivamente all'idea iraniana, che troverà subito un vigoroso espositore in Al-Isharaqi secondo cui la luce è la sola esistenza reale, e non c'è tenebra più grande della non-esistenza. L'essenza della Luce però è una manifestazione che è anche relazione[68]. L'universo è stato creato al di fuori della tenebra su cui Dio spruzza[69] la Sua stessa luce e rende le sue parti più o meno visibili a seconda della luce ricevuta. Proprio come i corpi sono differenti gli uni dagli altri, ossia scuri, tenebrosi, illuminati o illuminanti, così anche gli uomini sono diversi gli uni dagli altri. Ci sono poi alcuni uomini che illuminano altri esseri umani e, per questa ragione, il Profeta nel Corano è chiamato la *Lampada Ardente*.

L'occhio fisico vede solo le manifestazioni esteriori della Luce assoluta o reale, ma c'è un occhio interiore nel cuore dell'uomo che, a differenza dell'occhio fisico, vede se stesso come le altre cose, un occhio che va al di là del finito e trapassa il velo della manifestazione. Questi pensieri solo semplici germi, che si sono sviluppati e hanno portato frutti nella Filosofia dell'Illuminazione di Al-Isharaqi- *Hikmat al-Ishraq*.

Un grande risultato teologico di questa reazione è stato il blocco della crescita del libero pensiero che tende a dissolvere la solidarietà della comunità. In questa sede siamo, comunque, più preoccupati dei puri risultati spirituali del modello di pensiero asharita, che sono principalmente due:

1-Una critica indipendente della filosofia greca.

2-All'inizio del decimo secolo, quando gli ashariti avevano quasi completamente demolito le roccaforti del razionalismo, possiamo vedere una tendenza verso quello che chiamiamo positivismo persiano. Al-Biruni[70] (d. 1048) e Ibn Haitham[71] (d. 1038), che hanno anticipato la moderna psicologia empirica nel riconoscere quello che è chiamato tempo di reazione, rinunciano a tutta la ricerca concernente la natura di ciò che trascende i sensi e mantengono un silenzio prudente in merito alle questioni religiose. Questo stato di cose potrebbe essere esistito, ma non avrebbe potuto trovare una giustificazione logica prima di Al-Ash'ari.

Capitolo IV

La controversia tra l'idealismo e il realismo

La negazione asharita della prima materia di Aristotele ed i punti di vista concernenti la natura dello spazio, del tempo e della causalità, hanno risvegliato l'incontenibile spirito di controversia che, per secoli, ha diviso il campo dei pensatori musulmani ed ha esaurito il suo vigore nelle sottigliezze eminentemente verbali delle scuole. La pubblicazione da parte di Najm al-Din al-Katibi (un seguace di Aristotele i cui discepoli erano chiamati filosofi per distinguerli dai teologi scolastici) dell'opera *Hikmat al-Ain*, la filosofia dell'essenza, ha intensificato il conflitto intellettuale e il criticismo degli ashariti e degli altri pensatori idealisti. In questa sede considererò in ordine i punti principali su cui le due scuole differiscono le une dalle altre.

A: La natura dell'essenza

Abbiamo visto che la teoria asharita della conoscenza ha condotto questi pensatori a sostenere che le essenze individuali dei diversi enti sono differenti le une dalle altre e sono determinate in ogni caso da una causa ultima, ossia Dio. Costoro negano l'esistenza di una materia prima sempre cangiante comune a tutti gli enti e sostengono, contro i razionalisti, che l'esistenza costituisce il vero essere dell'essenza, in quanto per costoro l'essenza e l'esistenza sono identici.

Il giudizio "l'uomo è animale" è possibile solo sul terreno della differenza fondamentale tra il soggetto e il predicato, dal momento che la loro identità renderebbe il giudizio inutile e la differenza completa lo renderebbe falso. E', quindi, necessario postulare una causa esterna per determinare le varie forme di esistenza. Gli oppositori degli ashariti, invece, ammettono la determinazione o la limitazione dell'esistenza, ma sostengono che tutte le diverse forme di esistenza, per quanto riguarda ciò che è connesso con la loro essenza, sono identiche, essendo tutte limitazioni di una sola sostanza primaria.

I seguaci di Aristotele incontrarono le difficoltà suggerite dalla possibilità di una predicazione sintetica postulando la possibilità di essenze composte. Un giudizio quale "l'uomo è un animale", è vero perché l'uomo è un'essenza composta di due essenze: l'animalità e l'umanità. Secondo gli Ashariti questa concezione è veramente criticabile.

Se affermiamo, infatti, che l'essenza dell'uomo e quella dell'animale sono le medesime, in altre parole sosteniamo che l'essenza del tutto è uguale a quella delle sue parti. Questa proposizione però è assurda, dal momento che, se l'essenza del composto è la stessa di quello dei costituenti, la composizione dovrà essere considerata come uno stesso essere, che possiede però due essenze o due esistenze. L'intera controversia ruota sulla questione se l'esistenza è una semplice idea oppure qualcosa di oggettivamente reale.

Quando affermiamo che un ente esiste, intendiamo che esiste solo in relazione con noi (posizione asharita) o che è un'essenza che esiste indipendentemente da noi (posizione realista)?

Indichiamo brevemente gli argomenti di entrambe le parti.

Il ragionamento del pensatore realista è il seguente: "La concezione della mia esistenza è qualcosa di immediato o di intuitivo. Il pensiero "Io esisto" è invece un concetto ed, essendo il mio corpo un elemento del mio concetto, ne segue che il mio corpo è conosciuto intuitivamente come qualcosa di reale. Se la conoscenza dell'esistente non fosse immediata, la sua percezione avrebbe bisogno di un processo di pensiero.

L'asharita al-Razi ammette che il concetto dell'esistenza sia immediato, ma considera il giudizio- il concetto dell'esistenza è immediato- come una semplice questione di acquisizione.

Muhammad ibn Mubarak Bukhari, dall'altro lato, afferma che l'intera argomentazione del realista procede sull'assunto che il concetto della mia esistenza sia qualche cosa di immediato, una posizione che può essere però ribaltata[72]. Se- affermaammettiamo che il concetto della mia esistenza sia immediato, l'esistenza astratta non può essere considerata come un elemento costitutivo di questa concezione. Inoltre, se il realista sostiene che la percezione di un oggetto particolare sia immediata, possiamo anche ammettere la verità di ciò che afferma, ma da qui non segue, come è ansioso di stabilire, che l'essenza sottostante sia conosciuta immediatamente come oggettivamente reale. L'argomento realista, comunque, richiede che la mente non possa essere capace di concepire la predicazione delle qualità agli enti. Ad esempio, non possiamo concepire "la neve è bianca", perché la bianchezza, essendo parte di questo giudizio immediato, dovrebbe essere immediatamente conosciuta senza predicazione. Mulla Muhammad Hashim Husaini osserva[73] che questo modo di ragionare è erroneo. La mente nell'atto di predicare la bianchezza della neve opera su un'esistenza puramente ideale- la qualità della bianchezza- e non su di un' essenza oggettivamente reale, di cui le qualità sono semplici aspetti. Husaini, comunque, anticipa Hamilton, e differisce dagli altri realisti nel sostenere che la così detta essenza inconoscibile dell'ente è anche immediatamente conosciuta. Costui sostiene, infatti, che l'ente è immediatamente percepito come uno[74].

Successivamente non percepiamo che i vari aspetti di ciò che accade sono l'oggetto della nostra percezione.

(2) L'idealista -sostiene il realista- riduce tutta la qualità a semplici relazioni oggettive. Il suo argomento lo conduce a negare la sottostante essenza degli enti, e a considerarli come una collezione interamente eterogenea di qualità, la cui essenza consiste esclusivamente nel fatto fenomenico della loro percezione. Nonostante questa credenza nella completa eterogeneità degli enti, applica a tutti il termine esistenza- una tacita ammissione che vi è qualche essenza comune a tutte le varie forme di esistenza. Abu'l Hasan al-Ashari risponde che questa applicazione è solo una convenienza verbale e non intende indicare la così detta interna omogeneità degli enti.

Però l'applicazione universale del termine "esistenza" da parte dell'idealista deve significare, secondo il realista, che l'esistenza di un ente costituisce o la sua vera essenza o è qualcosa di aggiunto all' essenza di un ente. La prima supposizione è un'ammissione virtuale dell'omogeneità degli enti, dal momento che non possiamo sostenere che l'esistenza peculiare ad un ente sia fondamentalmente differente dall'esistenza peculiare ad un altro. La supposizione che l'esistenza sia qualcosa di aggiunto all'essenza di un ente conduce ad una assurdità, dal momento che in questo caso l'essenza deve essere considerata come qualcosa di distinto dall'esistenza e la negazione dell'essenza (con gli Ashariti) avrebbe cancellato la distinzione tra l'esistenza e la non-esistenza. Comunque, che cosa è l'essenza prima che gli venga aggiunta l'esistenza? Non possiamo sostenere che l'essenza sia pronta a ricevere l'esistenza prima ancora di averla attualmente ricevuta, dal momento che questa affermazione implicherebbe che l'essenza sia stata non-esistenza prima di ricevere l'esistenza. Allo stesso modo, l'affermazione secondo la quale l'essenza ha il potere di ricevere la qualità della non-esistenza, implica che già esiste e questo è chiaramente assurdo. L'esistenza, quindi, deve essere considerata come parte dell'essenza. Però, se l'esistenza costituisce parte dell'essenza, quest'ultima deve essere considerata come un composto. Se, d'altro canto, l'esistenza è esterna all'essenza, deve essere qualcosa di contingente a causa della dipendenza da qualcosa di diverso da sé. Ora, ogni ente contingente deve avere una causa. Se questa causa è l'essenza stessa, ne segue che l'essenza è esistita prima dell'ente, dal momento che la causa deve precedere l'effetto relativamente all'esistenza. Se, comunque, la causa dell'esistenza è qualcosa di diverso dall'essenza, ne segue che l'esistenza di Dio deve essere spiegata per mezzo di qualche causa diversa dall'esistenza di Dio- una conclusione assurda che trasforma il necessario in contingente[75]. Questo argomento del realista è basato su una comprensione distorta della posizione idealista. Il realista non si accorge che l'idealista non considera mai l'esistenza come qualcosa di aggiunto all'essenza di un ente, ma la considera sempre come identica con l'essenza. L'essenza, sostiene Ibn Mubarak[76], è la causa di esistenza senza essere comunque cronologica-

mente precedente. L'esistenza dell'essenza costituisce il suo vero essere, che non è dipendente da qualcosa di diverso da se stesso.

La verità è che entrambi sono lontani da una vera teoria della conoscenza. Il realista agnostico, che sostiene che dietro le qualità fenomeniche di un ente vi sia un'essenza che opera come loro causa, cade in una contraddizione palese. Costui sostiene che sotto l'ente ci sia un'essenza inconoscibile o un sostrato che è conosciuto come esistente. L'idealista asharita, dall'altro canto, fraintende il processo della conoscenza perché ignora l'attività mentale che ne è coinvolta e considera le percezioni come semplici presentazioni che sono determinate, come egli dice, da Dio. Però, se l'ordine delle presentazioni ha bisogno di una causa che la giustifichi, perché questa causa non dovrebbe essere ricercata nell'originaria costituzione della materia, così come ha fatto Locke? Inoltre, la teoria che la conoscenza è una semplice percezione passiva o una consapevolezza di ciò che è presente, conduce a certe inammissibili conclusioni, a cui gli Ashariti non hanno mai pensato:

(a) Costoro non si accorgono che la loro concezione della conoscenza puramente soggettiva spazza via tutta la possibilità di errore. Se l'esistenza di un ente consiste nella sua presenza, non c'è alcuna ragione perché debba essere riconosciuto come differente da ciò che è attualmente.

(b) Costoro non si accorgono che secondo la loro teoria della conoscenza, gli altri esseri viventi, così come gli altri elementi dell'ordine fisico, non avrebbero una realtà superiore a dei semplici stati della coscienza.

(c) Se la conoscenza è una semplice ricettività di ciò che è presente, Dio che, come causa di presentazioni, è attivo riguardo all'atto della nostra conoscenza, non deve essere consapevole delle nostre presentazioni. Questa conclusione è fatale per l'intera prospettiva filosofica degli ashariti perché non possono affermare che ciò che è presente, anche se cessa di essere tale di fronte alla coscienza individuale, continua ad essere tale per la coscienza di Dio.

Un'altra questione relativa alla natura dell'essenza è il suo essere causata o incausata. I seguaci di Aristotele o i filosofi, come sono generalmente chiamati dai loro oppositori, sostengono che l'essenza di un ente sia incausata. Gli ashariti invece sostengono il punto di vista opposto. L'essenza, secondo gli aristotelici, non può essere messa in atto da nessun agente esterno[77]. Al-Katibi sostiene che se, per esempio, l'essenza dell'umanità fosse il risultato dell'operazione di una attività esterna, molto probabilmente l'essenza reale non sarebbe stata possibile. Noi però non nutriamo mai questo tipo di dubbio. Segue, quindi, che l'essenza non è dovuta all'attività di un agente ad esso esterno. L'idealista comincia il suo ragionamento con la distinzione realista di essenza ed esistenza e sostiene che la linea realista dell'argomento condurrebbe alla proposizione assurda secondo cui l'uomo non ha causa, dal momento che, secondo il realista, deve essere considerato, come la combinazione di

due essenze incausate, ossia l'esistenza e l'umanità.

B: La natura della conoscenza

I seguaci di Aristotele, fedeli alla loro concezione della realtà oggettiva dell'essenza, definiscono la conoscenza come la ricezione delle immagini degli enti esterni[78] e sostengono che sia possibile concepire un oggetto che, anche se è esternamente irreale, gli possono essere attribuite anche altre qualità. Però, quando gli attribuiamo la qualità dell'esistenza, è necessario che sia effettivamente esistente, dal momento che l'affermazione della qualità di un ente è parte dell'affermazione di quell'ente. Se, quindi, la predicazione dell'esistenza non ha bisogno dell'attuale esistenza di un ente, siamo condotti a negare anche la positività e a ritenere che l'ente esista nella mente come una semplice idea. Però l'affermazione di un ente, dice Ibn Mubarak, costituisce la sua vera esistenza. L'idealista però non pone la distinzione tra l'affermazione e l'esistenza. Dedurre dall'argomento precedente che un ente deve essere considerato come esistente nella mente è ingiustificabile. L'esistenza ideale segue solo dalla negazione della positività, che però gli ashariti non negano, dal momento che sostengono che la conoscenza è una relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto percepito come esterno. La concezione di Al-Katibi secondo la quale, se un ente non esiste come esistenza esterna, deve esistere come esistenza ideale o mentale, è auto-contraddittoria, dal momento che, in accordo con questo principio, ogni ente che esiste nell'idea esiste anche esternamente[79].

C. La natura della Non-esistenza

Al-Katabi spiega e critica la proposizione, sostenuta generalmente dai filosofi contemporanei, secondo la quale l'esistenza è bene e la non-esistenza è male[80]. L'assassinio- dice- non è male perché l'assassino ha il potere di commettere una tale azione o perché lo strumento dell'assassino ha il potere di tagliare, o perché il collo dell'assassinato ha la capacità di essere reciso. L'assassinio è male perché significa la negazione della vita- una condizione che è non-esistenziale come quelle indicate precedentemente. Però, al fine di dimostrare che il male è non-esistenza, dobbiamo fare un'indagine induttiva ed esaminare tutti i casi di male. Una indagine perfetta, comunque, è impossibile ed una indagine incompleta non riesce a focalizzare la questione. Al-Katibi, quindi, rigetta questa proposizione e sostiene che la non-esistenza sia un nulla assoluto[81]. Le possibili essenze, secondo questo pensatore, non giacciono fisse in uno spazio attendendo di ricevere l'attributo dell'esistenza, altrimenti la fissità in uno spazio sarebbe stata considerata come in possesso di nessuna esistenza.

I suoi critici però sostengono la validità di questo argomento, basandosi sulla supposizione che la fissità nello spazio e l'esistenza siano identici. La fissità nell'esternalità- dice Ibn Mubarak- è una concezione più ampia dell'esistenza. Tutta l'esistenza è esterna, ma tutto ciò che è esterno non è necessariamente esistente. L'interesse degli ashariti nel dogma della resurrezione e la possibilità della riapparizione del non-esistente come esistente, li conduce a postulare la proposizione apparentemente assurda secondo la quale la non-esistenza o niente è comunque "qualcosa".

Costoro sostengono che, dal momento che esprimiamo giudizi sul non-esistente, ne consegue che la sua conoscibilità dimostra che il niente non è assolutamente tale. Il conoscibile è un caso di affermazione ed il non esistente, che è conoscibile, è anch'esso tale[82]. Al-Katabi nega la verità della premessa maggiore. Le cose impossibili- dice- sono conosciute, eppure non esistono esternamente. Al-Razi critica questo argomento accusando al-Katibi di ignorare il fatto che l'essenza esiste nella mente oppure è conosciuta come esterna. Al-Katibi però suppone che la conoscenza di un ente abbia bisogno dell'esistenza come una realtà indipendente ed obiettiva. Inoltre, dovremmo ricordare che gli ashariti discriminano tra positivo ed esistente da un lato e non-esistente e negativo da un altro. Costoro affermano che tutto ciò che esiste è positivo, anche se il contrario di questa proposizione non è vero. C'è certamente una relazione tra l'esistente e il non-esistente, ma non c'è assolutamente alcuna relazione tra il positivo e il negativo. Non diciamo, come sostiene Al-Katibi, che l'impossibile è non esistente, affermiamo solamente che l'impossibile è negativo. Le sostanze che esistono invece sono qualcosa di positivo. Per quanto riguarda l'attributo, che non può essere concepito come esistente separato dalla sostanza, non è né esistente né non-esistente, ma qualcosa di intermedio. Brevemente parlando, la posizione asharita è la seguente: "Un ente ha una prova della sua esistenza o, altrimenti, è definito negativo. Se possiede una prova della sua esistenza, è o una sostanza o un attributo. Se è sostanza e possiede l'attributo dell'esistenza o della non-esistenza (ossia se è percepita o no), è esistente o non esistente. Se invece è un attributo, non è né esistente né non-esistente"[83].

Capitolo V

Il sufismo

1-L'origine e la giustificazione coranica del sufismo

E' diventata quasi una moda per i moderni studiosi orientalisti tracciare la catena delle influenze. Questa procedura possiede sicuramente un grande valore storico, se non ci spinge ad ignorare il fatto fondamentale che la mente umana possiede un'individualità indipendente e, agendo di sua stessa iniziativa, può gradualmente evolversi verso verità, che avrebbero potuto essere anticipate molto tempo prima.

Nessuna idea può afferrare l'anima di un popolo a meno che non gli appartenga intimamente. Le influenze esterne possono risvegliarlo dal profondo sonno inconscio, ma non possono, per così dire, ricrearlo dal nulla.

Molto è stato scritto sulle origini del sufismo persiano e, in quasi tutti i casi, coloro che hanno esplorato questo interessante ambito di ricerca hanno impiegato tutta la loro ingenuità nel tentativo di scoprire i vari canali attraverso i quali le idee basilari del sufismo possono essere passate da un luogo all'altro. Sembrano però aver ignorato completamente il principio secondo il quale il significato di un fenomeno all'interno dell'evoluzione intellettuale di un popolo non può che essere compreso alla luce delle pre-esistenti condizioni intellettuali, politiche e sociali che sole rendono inevitabile la sua esistenza.

Von Kremer e Dozy fanno derivare il sufismo persiano dai *Vedanda* indiani, Merx e Mr. Nicholson invece dal Neo-platonismo, mentre il Prof. Brown una volta lo ha considerato come una reazione ariana contro la religione semitica considerata arida sul piano emozionale. Mi sembra, comunque, che tutte queste teorie siano state elaborate sotto l'influenza di una nozione di causa che è essenzialmente falsa. Che una quantità fissa di A sia causa di o produca un'altra fissa quantità di B, è una proposizione che, sebbene sia conveniente per finalità scientifiche, danneggia di fatto tutta la ricerca, così da condurci completamente ad ignorare le innumerevoli condizioni che esistono dietro al fenomeno. Sarebbe, per esempio, un errore affermare che la dissoluzione dell'Impero Romano sia dovuta alle invasioni barbariche. Questa affermazione ignora completamente altre ragioni, forse di carattere differente, che tendevano a disunire l'unità politica dell'Impero. Descrivere l'avvento delle invasioni barbariche come la causa della dissoluzione dell'Impero Romano che potrebbe aver assimilato, come ha fatto per un certo periodo, la così detta causa, è una procedura che nessuna logica potrebbe giustificare. Quindi, alla luce di una teoria più vera

della causa, enumereremo le condizioni politiche, sociali ed intellettuali della vita islamica alla fine dell'ottavo secolo e nella prima metà del nono secolo quando, propriamente parlando, si manifestò l'ideale sufi di vita, che venne subito seguito dalla sua giustificazione filosofica. Quando studiamo la storia di questo periodo, scopriamo che è stato caratterizzato dall'agitazione politica.

La seconda metà dell'ottavo secolo presenta, accanto alla rivoluzione politica che ha rovesciato il potere politico degli Ummayyadi (749 d.C.), le persecuzioni dei Zendiki e le rivolte degli eretici persiani (Sindbah 755-6; Ustadhis 766-8, il profeta velato del Khurasan 777-80) che, facendo leva sulla credulità delle persone, nascosero, come Lamennais nel nostro tempo, i pregiudizi politici sotto la guisa di idee religiose. Successivamente, all'inizio del IX secolo, troviamo i figli di Harun (Ma'-mun e Amin) impegnati in un conflitto terribile per la supremazia politica e, successivamente, l'Età dell'Oro della letteratura islamica fu seriamente disturbata dalla rivolta persistente dei Mazdakite Babak (816-838). Nei primi anni del regno di Ma'-mun si verificò un altro fenomeno sociale di grande significato politico: la controversia Shu'ubiyya (815), che è progredita con il sorgere e lo stabilirsi di famiglie persiane indipendenti, ossia i Tahirid (820), i Saffaridi (868) e la dinastia Samanide (874). Comunque la forza combinata di queste e altre condizioni di natura simile ha contribuito a togliere gli spiriti più devoti dalla scena della continua agitazione politica, spingendoli verso la pace benedetta di una profonda vita contemplativa.

Il carattere semitico della vita e del pensiero di questi primi asceti musulmani è gradualmente seguito da un panteismo di matrice più o meno ariana, il cui sviluppo, infatti, corre parallelo al lento sviluppo dell' indipendenza politica in Persia.

(2) Le tendenze scettiche del razionalismo islamico trovano una prima espressione nei poemi di Bashshar ibn Burd, il cieco scettico persiano che ha deificato il fuoco e ha ridicolizzato tutti i modelli di pensiero non persiani. I germi dello scetticismo latente nel Razionalismo alla fine hanno avuto bisogno dell'appello di una fonte sovraintellettuale di conoscenza, che si manifesta nella *Risala* di Al-Qushairi (986). Allo stesso modo le conclusioni della *Critica della Ragion Pura* di Kant hanno spinto Jacobi e Schleiermacher a fondare la fede sul sentimento della realtà dell'ideale, mentre nel XIX secolo lo scettico Wordsworth ha scoperto quel misterioso stato mentale, che ci consente uno sguardo nella vita intima delle cose.

(3) La pietà priva di emozione delle diverse scuole dell'Islam, ossia gli hanafiti (Abu Hanifa d. 767), gli Shafiiti (Al-Shafi d. 820), i Malikiti (Al-Malik d. 795) e gli antropomorfici Hambaliti (Ibn Hambal d. 855)- il nemico più acerrimo del pensiero indipendente- che hanno governato le masse dopo la morte di Al-Ma'mun.

(4) Le discussioni religiose tra i rappresentanti dei vari credi incoraggiate da Al-Ma'mun e specialmente l'amara controversia teologica tra gli Ashariti e i sostenitori del Razionalismo, che tendevano non solo a confinare la religione nei stretti limiti

delle scuole, ma anche fomentavano lo spirito in modo tale che non gli fosse possibile elevarsi dalle piccole controversie settarie.

(5) Il graduale assopimento del fervore religioso dovuto alla tendenza razionalista del primo periodo degli Abbassidi e la diffusione rapida della ricchezza, che tendeva a produrre nelle classi più facoltose lassismo morale ed indifferenza verso la vita religiosa.

(6) La presenza del Cristianesimo come un ideale di vita. E' stata comunque principalmente la vita dell'eremita cristiano, più delle sue idee religiose, che ha esercitato un grande fascino sulla mente dei primi santi islamici, il cui completo distacco dal mondo, anche se può sembrare estremamente affascinante, è abbastanza contrario allo spirito dell'Islam.

Questo è l'ambiente in cui il sufismo si è sviluppato e, per tracciare una storia dell'origine e dello sviluppo delle idee sufi, dobbiamo considerare attentamente l'azione combinata delle condizioni storiche precedentemente elencate.

Basandosi su queste condizioni e sulla tendenza innata della mente persiana verso il monismo, diviene semplice spiegare il fenomeno della nascita e dello sviluppo del sufismo.

Se studiamo anche le principali condizioni, che hanno condotto allo sviluppo del Neo-Platonismo, scopriamo che condizioni simili producono risultati simili. Le invasioni barbariche, che avrebbero presto ridotto gli imperatori del Palazzo ad imperatori del Campo, assunsero un aspetto più serio nel mezzo del terzo secolo dopo Cristo. Plotino stesso parla dell'agitazione politica del suo tempo in una delle lettere, inviate a Flacco[84]. Quando si guarda attorno in Alessandria, la sua città natale, scorge segni dell'aumento della tolleranza e dell'indifferenza verso la vita religiosa. Successivamente a Roma, che era diventata per così dire un pantheon di popoli differenti, trovò ugualmente nelle classi superiori della società una mancanza di serietà ed un simile lassismo di carattere.

Nei circoli più colti la filosofia veniva studiata come una branca della letteratura, e Sesto Empirico, ispirato dalla tendenza di Antioco di fondere scetticismo e stoicismo, stava insegnando l'antico originale scetticismo di Pirrone, ossia quella disperazione intellettuale che spinse Plotino a cercare la verità in una rivelazione che si colloca al di sopra del pensiero stesso.

Soprattutto, il carattere duro e privo di sentimento della moralità stoica e l'amorevole pietà dei seguaci di Cristo che, nonostante lunghe e feroci persecuzioni, stavano insegnando il messaggio di pace e amore all'intero mondo romano, rendevano necessaria una risistemazione del pensiero pagano, in modo che potesse infondere nuova vita agli antichi ideali ed adeguarsi ai nuovi bisogni spirituali delle persone. Però la forza etica del cristianesimo era troppo grande per il Neoplatonismo che, a causa del suo carattere più metafisico[85], non era portatore di un messaggio universale,

ed era conseguentemente inaccessibile per il rude barbaro che, influenzato dalla vita del cristiano perseguitato, adottò il cristianesimo ed iniziò a costruire nuovi imperi sulle rovine del vecchio.

In Persia l'influenza reciproca delle culture e la contaminazione delle idee suscitò il desiderio di assimilare nell'Islam le idee cristiane e la speculazione gnostica, trovando persino una giustificazione coranica per questa operazione. Il fiore del pensiero greco appassì allo spirare del vento del Cristianesimo, ma l'ardente dell'invettiva di Ibn Taimiyya non riuscì ad intaccare la freschezza della rosa persiana. L'una fu completamente spazzata via dalle invasioni barbariche e, l'altra, per nulla intaccata dalla rivoluzione tartara, è ancora viva.

Questa straordinaria vitalità del sufismo islamico, comunque, diviene chiara quando riflettiamo sulla sua struttura onnicomprensiva.

La formula semitica della salvezza può essere brevemente espressa con la frase "Trasforma la tua volontà", perché il semita considera la volontà l'essenza dell'anima dell'uomo. I vedantisti indiani, dall'altro canto, c'insegnano invece che tutto il dolore è causato dall'attitudine errata verso l'universo e, per questa ragione, è necessario trasformare la propria comprensione perché la natura essenziale dell'uomo consiste nel pensiero e non nell'attività o nella volontà.

Però, i sufi sostengono che la semplice trasformazione della volontà o della comprensione non possono condurre l'uomo a trovare la pace. E' invece necessaria una completa trasformazione del sentimento, di cui la volontà e la comprensione non sono altro che forme. Il messaggio del sufismo è il seguente: "Ama tutti e dimentica la tua stessa individualità nel corso delle azioni che siano di beneficio agli altri". Dice Rumi: "Vincere i cuori degli altri è il più grande pellegrinaggio e un cuore è più degno di più di mille Kaaba. La Kaaba è una semplice costruzione fatta da Abramo, ma il cuore è la vera casa di Dio".

Questa formula però necessita di un perché e di un come, ossia una giustificazione metafisica dell'ideale al fine di soddisfare la comprensione, e regole di comportamento per guidare la volontà. Il sufismo ci fornisce entrambi. La religione semitica è un codice di strette regole di condotta, mentre i Vedanda indiani, dall'altra parte, sono un freddo sistema di pensiero. Il sufismo, evitando la loro psicologia incompleta, tenta di sintetizzare le formule semitiche ed ariane all'interno di una categoria più alta, ossia quella dell'amore.

Il sufismo assimila però anche l'idea buddista del Nirvana e, alla sua luce, tenta di costruire un sistema metafisico, anche se non si distacca dall'Islam e cerca nel Corano la giustificazione del suo punto di vista sull'Universo.

Il carattere del sufismo è qualcosa di intermedio tra il semitico e l'ariano, in quanto ha assimilato delle idee da entrambi dando loro il marchio della sua stessa individualità che, nel complesso, è più ariana che semitica. Il segreto della vitalità del su-

fismo si basa sulla comprensione della natura umana e, proprio perché si appella alla natura umana nella sua interezza è riuscito a sopravvivere a persecuzioni ortodosse e a rivoluzioni politiche. Il sufismo, concentrando il proprio interesse in una vita di auto-negazione, consente una grande libertà alla tendenza speculativa.

Analizzeremo adesso come gli scrittori sufi giustificano i loro punti di vista attraverso la citazione del Sacro Corano. Non possediamo nessuna prova storica in grado di dimostrare che il Profeta dell'Arabia ha comunicato certe dottrine esoteriche ad Alì o ad Abu Bakr. I sufi, comunque, ritengono che il Profeta abbia ricevuto un insegnamento esoterico, indicato con il termine "saggezza" e distinto dagli insegnamenti contenuti nel Libro Sacro. Per sostenere questa loro convinzione, citano il seguente versetto coranico: "Vi abbiamo inviato un profeta che recita i versetti, vi purifica, vi insegna il Libro e la Saggezza e ciò che prima non sapevate"[86].

I sufi sostengono che la saggezza, di cui si parla in questo versetto, non è parte dell'insegnamento coranico che, come dichiara ripetutamente il Profeta, è stato insegnato da molti inviati a lui precedenti. Se la Saggezza, di cui si parla nel versetto, facesse parte del Libro Sacro, la ripetizione del termine sarebbe ridondante.

Personalmente ritengo che possa essere facilmente dimostrato che nel Corano, così come nelle Tradizioni autentiche, vi sono i germi della dottrina sufi che, a causa del pratico genio degli arabi, non sono riusciti a svilupparsi, ma hanno avuto bisogno per portare frutti delle circostanze favorevoli di un suolo straniero.

Il Corano definisce i musulmani come "coloro che credono nell'Invisibile, stabiliscono preghiere regolari e spendono di ciò che abbiamo dato loro"[87].

Le domande sorgono però in relazione al che cosa e al dove dell'invisibile. Il Corano afferma che l'indivisibile si trova nella nostra stessa anima, e che sulla terra ci sono segni per coloro che credono: "Che cosa! Non li vedete!"[88]; "Noi gli siamo più vicini della vena giugulare"[89].

Il Libro Sacro insegna anche che la natura essenziale dell'Invisibile è costituita dalla pura luce: "Dio è la luce dei cieli e della terra". Relativamente alla questione se questa luce primaria sia personale il Corano, anche se nei versetti sono rintracciabili molte espressioni che indicano la personalità, afferma categoricamente: "Nulla è come Lui"[90].

I sufi poi, basandosi su alcuni versetti, sviluppano una visione panteista dell'Universo ed enumerano i seguenti quattro stadi della formazione spirituale attraverso la quale l'anima, l'ordine o la ragione della Luce Primaria (Dì che l'anima è l'ordine o la ragione di Dio)[91] deve passare, se desidera innalzarsi e raggiungere la sua unione o identità con la fonte ultima di tutti gli enti.

1)Fede nell'invisibile

2)Ricerca dell'invisibile. Lo spirito di ricerca si sveglia dal suo sonno letargico osservando i meravigliosi fenomeni della natura: "Guarda al cammello e a come è

stato creato, ai cieli come sono stati innalzati, e alle montagne come sono state infisse"[93].

3)La conoscenza dell'Invisibile, che si raggiunge guardando nelle profondità della nostra stessa anima.

4)La realizzazione: Questo risultato, secondo il sufismo più elevato, deriva dalla pratica costante della giustizia e della carità: "In verità, Dio vi offre di fare la giustizia e il bene, di dare ai parenti il dovuto e vi proibisce di peccare, di commettere ingiustizia e di opprimere"[95].

Dobbiamo, comunque, ricordare che alcune confraternite sufi più tarde (*Nashbandi*) hanno escogitato, o piuttosto hanno preso in prestito dai vedandisti indiani, altri mezzi per arrivare a questa realizzazione[96].

Costoro insegnano, imitando la dottrina indù del Kundalini, che nel corpo umano ci sono sei grandi centri di luce di vari colori. I sufi cercano di far muovere le correnti provenienti da questi centri con alcuni tipi di meditazione per realizzare la luce priva di colore che illumina ogni cosa, pur essendo invisibile.

Il movimento continuo di questi centri di luce attraverso il corpo, e la realizzazione finale della loro identità, che si raggiunge ponendo gli atomi del corpo in corsi definiti attraverso la lenta ripetizione dei vari nomi di Dio e altre espressioni misteriose, illumina l'intero corpo del sufi e la percezione della stessa illuminazione nel mondo esterno estingue completamente il senso di alterità.

Il fatto che questi metodi fossero noti ai sufi persiani ha tratto in inganno Von Kremer, che ha ascritto l'intero fenomeno del sufismo all'influenza delle idee vedantiche. Questi metodi di contemplazione però hanno un carattere piuttosto anti-islamico e il sufismo più elevato non attribuisce loro nessuna importanza.

2-Aspetti della metafisica sufi

Torniamo adesso alle varie scuole o piuttosto ai vari aspetti della metafisica sufi. Un'attenta ricerca della letteratura sufi dimostra che il sufismo ha guardato alla Realtà Ultima da tre punti di vista che, di fatto, non si escludono ma si completano. Alcuni sufi concepiscono la natura essenziale della realtà come una volontà autocoscienze, altri come bellezza, altri ancora sostengono che la realtà è essenzialmente pensiero, luce o conoscenza. Ci sono, comunque, tre aspetti del pensiero sufi:

A-La realtà come volontà auto-cosciente

La prima scuola in ordine storico è quella rappresentata da Shaqiq Balkhi, Ibrahim Adham, Rabi'a e altri. Questa scuola concepisce la Realtà Ultima come volontà e l'universo come un'attività finita di quella volontà. Il suo approccio è essenzialmente monoteista e, quindi, possiede un carattere strettamente semitico. I suoi tratti distintivi sono la pietà, il distaccamento dal mondo e l'intenso desiderio di Dio dovuto alla consapevolezza del peccato. Lo scopo di questi primi sufi non è quello di filosofeggiare, ma di trovare un ideale di vita stabile. Però, dal momento che non riser-

vano un grande spazio al pensiero puro, dal nostro punto di vista non rivestono una grande importanza.

B-La realtà come bellezza

All'inizio del IX secolo Maruf Karkhi ha definito il sufismo "l'apprensione delle realtà divine"[96], una definizione che segna il movimento dalla fede verso la conoscenza. Si è cominciato però a parlare di metodo per apprendere la Realtà Ultima con Al-Qushairi verso la fine del X secolo. Gli studiosi di questa scuola hanno adottato l'idea neoplatonica della creazione attraverso agenti intermedi, ma, sebbene questa idea persistette nella mente degli scrittori sufi per lungo tempo, il loro panteismo li condusse infine ad abbandonare anche la teoria dell'emanazione.

Come Avicenna considerano la Realtà Ultima come una Bellezza Eterna, la cui vera natura consiste nel contemplare il suo stesso volto riflesso nello specchio dell'Universo. L'universo, quindi, è una immagine riflessa della Bellezza Eterna e non un' emanazione, così come hanno sostenuto i Neoplatonici. La causa della creazione, come sostiene Sayyid Sharif, è la manifestazione della bellezza e la prima creazione è Amore. La realizzazione di questa bellezza è causata dall'amore universale, che l'innato istinto zoroastriano del sufi persiano ama definire come il sacro fuoco che brucia qualsiasi altra cosa, tranne che Dio.

Dice Rumi: O tu piacevole pazzia, Amore!
Tu medico di tutti i nostri mali!
Tu che guarisci l'orgoglio,
Tu, Platone e Galeno delle nostre anime![97]

Conseguenza diretta di una tale visione dell'universo, è stata l'idea dell'assorbimento impersonale, che è apparsa per la prima volta in Bayazid di Bistam e che costituisce il tratto caratteristico dello sviluppo tardo di questa scuola. Probabilmente questa concezione fu influenza dagli scambi culturali con i pellegrini indù che viaggiavano per la Persia, diretti verso i templi buddisti che ancora esistono a Baku[98]. La scuola divenne terribilmente panteista con Hunain Mansur, che nel vero spirito dei Vedanda indiani, gridò: "Io sono Dio", ossia *Aham Brahma asmi*.

La realtà ultima o l'eterna bellezza, secondo i sufi di questa scuola, è infinita nel senso che è assolutamente libera dalle limitazioni sia temporali che spaziali[99]. Dal momento che nell'infinito non esiste la distinzione di essenza e di attributo, la sostanza e la qualità sono realmente identiche[100].

Precedentemente abbiamo affermato che la natura è lo specchio dell'esistenza assoluta, secondo Nasali però esistono due tipi di specchi[101]:

1-Quello che mostra un'immagine riflessa e questa è la natura esterna.
2-Quella che mostra l'essenza reale, ossia l'uomo che è una limitazione e pensa erroneamente di essere un'entità indipendente.

Nafasi dice: "O Derviscio! Pensi che la tua esistenza sia indipendente da Dio?. Questo è un grande errore"[102]. Nafasi spiega ciò che vuole intendere attraverso una meravigliosa parabola[103]. I pesci in un certo recipiente compresero che vivevano, si muovevano e avevano il loro essere nell'acqua, ma sentirono di essere abbastanza ignoranti sulla natura reale di ciò che costituiva la vera fonte della loro vita. Così si rivolsero ad un pesce più saggio, che viveva in un grande fiume. Il pesce-filosofo parlò loro così: "O tu che hai tentato di unire il nodo dell'essere! Tu sei nato nell'unità, eppure muori nel pensiero di una separazione irreale. Assetato…."

Tutti i sentimenti di separazione, quindi, sono riconducibili all'ignoranza e tutta l'alterità non è altro che semplice apparenza, sogno, ombra: una differenza nata dalla relazione essenziale all'auto-riconoscimento dell'Assoluto. Il grande profeta di questa scuola è l'eccellente Rumi, così come lo chiama Hegel.

Rumi espresse l'antica idea neoplatonica di una mente universale, che opera attraverso le varie sfere dell'essere, in un modo così moderno che Clodd introduce il seguente passaggio nella propria *Storia della Creazione*. Cito questo passaggio per dimostrare in che modo il poeta sia riuscito ad anticipare il moderno concetto di evoluzione, che considera come il lato realistico del proprio idealismo.

"Prima l'uomo apparve nella classe degli enti inorganici e dopo passò a quello delle piante. Per anni visse come una delle piante, non ricordando nulla di questo suo stato inorganico, così differente. E, quando passò dallo stato vegetativo a quello animale, non aveva nessun ricordo del suo stato come pianta, eccetto l'inclinazione che avvertì verso il mondo delle piante, specialmente al tempo della primavera e dei dolci fiori. Quest'inclinazione assomigliava a quella degli infanti verso la loro madre, che sono ignari della causa della loro inclinazione verso il seno. Di nuovo il grande Creatore condusse l'uomo fuori dal regno animale nello stato umano. Poi, l'uomo è passato da un ordine della natura ad un altro, fino a quando non è divenuto saggio e forte come è ora. Di questa prima anima ora non ha alcun ricordo. Di nuovo muterà da quest'anima presente."

Sarebbe istruttivo paragonare questo aspetto del pensiero sufi alle idee fondamentali del neoplatonismo. Il Dio del neoplatonismo è immanente e trascendente. "Essendo la causa di tutti gli enti, si trova in ogni luogo. Essendo Altro dagli enti però, è in nessun luogo. Se fosse solo in ogni luogo e non anche in nessun luogo, sarebbe tutti gli enti"[104]. Il sufi, comunque, bruscamente afferma che Dio è tutte le cose. Il neoplatonico concepisce una determinata permanenza o fissità della materia[105], ma

i sufi della scuola in questione considerano tutta l'esperienza empirica come una sorta di sogno. La vita, sostengono, è un sogno, e la morte è lo svegliarsi da questo sogno. E', comunque, la dottrina dell'immortalità personale -che nello spirito è genuinamente orientale- che distingue questa scuola dal Neoplatonismo.
La dottrina distintiva della filosofia araba relativa all'immortalità personale dell'intelletto umano è opposta sia all'aristotelismo che al neoplatonismo e presenta dei caratteri essenzialmente originali.

Questo modello speculativo si fonda su tre assunti fondamentali:

a-La realtà ultima è conoscibile attraverso un supersensibile stato di coscienza,
b-La realtà ultima è impersonale
c-La realtà ultima è una

In corrispondenza a questi assunti fondamentali troviamo:
a)La reazione agnostica così come si è manifestata nel poeta Umar Khayyam (XII secolo), che gridò nella sua disperazione intellettuale: "Le anime gioiose e i santi, che nella moschea si mantengono in tristi veglie, sono persi nel mare e non trovano nessuna spiaggia. Uno solo è sveglio, tutti gli altri dormono".
b)La reazione monoteista di Ibn Taimiyya e dei suoi seguaci nel XIII secolo
c) La reazione pluralistica di Wahid Mahmud[107] nel XIII secolo.

Parlando da un punto di vista puramente filosofico, l'ultimo movimento è quello più interessante. La storia del pensiero ci dimostra che certe leggi generali del progresso sono presenti negli annali intellettuali di differenti pensatori.

I sistemi tedeschi del pensiero monadico invocano il pluralismo di Herbart, mentre il panteismo di Spinosa richiama il monadismo di Leibniz. L'operazione della stessa legge condusse Wahid Mahmud a negare la verità del monismo contemporaneo e a dichiarare che la Realtà non è una ma molte. Molto tempo prima di Leibniz, insegnò che l'universo è una combinazione di ciò che egli chiama *afrad* – unità essenziali o semplici atomi- che esistono dall'eternità e sono dotati di vita. La legge dell'universo è una perfezione ascendente di materia elementare che passa continuamente dalle forme più basse a quelle più alte, determinate dal tipo di nutrimento che le unità fondamentali assimilano. Ogni periodo della sua cosmologia comprende 8000 anni e, dopo otto di questi periodi, il mondo si decompone e le unità si ricombinano per costruire un nuovo universo.

C-La realtà come luce o pensiero

La terza grande scuola del sufismo concepisce la realtà come essenzialmente luce o pensiero, la cui vera natura ha bisogno di qualcosa per essere pensata o illuminata. Mentre le scuole precedenti hanno abbandonato il Neoplatonismo, questa scuola lo trasforma in uno nuovo sistema. Questi sono, comunque, i due aspetti della metafisica di questa scuola: uno è nello spirito genuinamente persiano e l'altro è principalmente influenzato dai modelli cristiani di pensiero. Entrambi sono d'accordo nel sostenere che la diversità empirica ha bisogno di un principio di differenza nella natura della realtà ultima. Procederò adesso a considerarli nel loro ordine storico.

1-La realtà come luce: Al-Ishraqi

Ritorno al dualismo persiano

L'applicazione della dialettica greca alla teologia islamica ha fatto sorgere quello spirito di esame critico, che è iniziato con Al-Ashari e ha trovato la sua espressione più completa nello scetticismo di Al-Ghazali.

Anche tra i razionalisti ci furono però molte menti critiche, come Nazzam per esempio, la cui attitudine verso la filosofia greca non era di servile sottomissione ma di critica indipendente. I difensori del dogma- al-Ghazali, al-Razi, Abul Barakat e Al-Amidi- hanno portato avanti un attacco persistente contro l'intera fabbrica della filosofia greca, mentre Abu Said Sairafi, Qadi Abdal Jabbar, Abul Ma'ali, Abul Qasim e alla fine l'acuto Ibn Taymiyya, spinti da simili motivi teologici, hanno continuato ad esporre la debolezza insita nella logica greca. Nella loro critica alla filosofia greca, questi pensatori erano supportati da molti colti sufi, come Shahabal Din Suhrawardi, che ha tentato di mostrare la debolezza della pura ragione attraverso la confutazione del pensiero greco in un'opera intitolata *Lo svelamento delle assurdità greche*. La reazione asharita contro il razionalismo è sfociata nello sviluppo di un sistema di metafisica più moderno in molti dei suoi aspetti.

Erdmann sembra ritenere che lo spirito speculativo tra i musulmani si sia esaurito con Al-Farabi e Avicenna e che, dopo di loro, il pensiero filosofico sia decaduto esaurendosi nello scetticismo e nel misticismo.

Evidentemente costui ignora la critica musulmana della filosofia greca, che conduce da un lato all'idealismo asharita e dall'altro ad una genuina ricostruzione del

pensiero persiano. Per rendere possibile un sistema intellettuale dal carattere genuinamente persiano, era necessaria la demolizione del pensiero straniero o, almeno, l'indebolimento del potere che aveva sulle menti.

Gli ashariti e gli altri difensori del dogma islamico hanno completato l'opera. Al-Ishraqi, il figlio dell'emancipazione, cercò di costruire un nuovo sistema intellettuale anche se ha evitato di ripudiare integralmente gli antichi modelli di pensiero. Il suo genio è interamente persiano e, nonostante i lacci dell'autorità, asserisce il diritto ad una speculazione indipendente. L'antica tradizione iraniana, che ha trovato solo un'espressione parziale negli scritti del medico Al-Razi, di Al-Ghazali e della setta ismaelita, ha tentato di giungere ad una comprensione finale della filosofia dei suoi predecessori e della teologia dell'Islam.

Shaikh Shahabal Din Suhrawardi, conosciuto come Shaikhal Ishaq Maqtul, nacque intorno alla metà del XII secolo. Ha studiato filosofia con Majd Jili, l'insegnante del commentatore Al-Razi, e, mentre era ancora giovane, emerse come pensatore originale nell'intero mondo islamico.

Il suo grande ammiratore, Al-Malik al-Zahir, figlio del Sultano Salah-al Din, lo invitò ad Aleppo, dove il giovane filosofo espresse le sue opinioni indipendenti in un modo da suscitare l'aspra gelosia dei teologi contemporanei. Però, questi schiavi del dogmatismo assetato di sangue, consapevoli della loro interna debolezza, scrissero al sultano che l'insegnamento dello *Sheikh* era un pericolo per l'Islam e che era necessario, nell'interesse stesso della fede, rimuovere il male alla radice. Il sultano acconsentì e quindi, all'inizio dei suoi trentasei anni il giovane pensatore persiano con calma andò incontro al destino, che fece di lui un martire della verità e rese il suo nome immortale. I suoi assassini sono morti, ma la filosofia, il cui prezzo fu pagato in sangue, ancora vive ed attrae molti di coloro che cercano la verità.

I tratti principali del fondatore della filosofia di Ishraqi sono la sua indipendenza intellettuale, la capacità con cui intreccia il suo materiale in un insieme sistematico e soprattutto la sua fedeltà verso la tradizione filosofica del suo paese.

In molti punti fondamentali differisce da Platone e liberamente critica la filosofia aristotelica, che considera come una semplice propedeutica al proprio sistema intellettuale. Nulla sfugge alla sua critica. Costui sottomette anche la logica di Aristotele ad un esame e dimostra il vuoto di alcune delle sue dottrine. Per esempio, secondo Aristotele, la definizione consiste nel genere più la differenza, ma al-Ishraqi sostiene che l'attributo dell'ente definito, che non può essere predicato di nessun altro, non ci porterà alcuna conoscenza dell'ente.

Ad esempio, definiamo il cavallo un animale che nitrisce. Comprendiamo l'animalità perché conosciamo molti animali, che possiedono questo attributo. Nello stesso tempo, però, è impossibile comprendere l'attributo del "nitrente", dal momento che si trova unicamente solo nell'ente definito.

La definizione ordinaria di cavallo, quindi, non avrebbe alcun significato per un uomo che non ne ha mai visto uno. La definizione aristotelica, in qualità di principio scientifico, risulta per questo motivo abbastanza inutile. Questa critica conduce lo *Sheikh* ad assumere un punto di vista simile a quello di Bosanquet, secondo il quale la definizione è una summa di qualità. Lo *Sheikh* sostiene che la vera definizione dovrebbe enumeare tutti gli attributi essenziali che, presi collettivamente, non esistono da nessuna parte eccetto che nell'ente definito, sebbene individualmente possono esistere anche in altri enti.

Torniamo adesso al suo sistema di metafisica, tentando di esprimere un giudizio sulla portata del suo contributo al pensiero del suo paese. Al fine di comprendere il puro lato intellettuale della filosofia trascendentale, lo studente, secondo lo *Sheikh*, deve possedere una conoscenza adeguata della filosofia aristotelica, della logica, della matematica e del sufismo.

La sua mente dovrebbe essere completamente libera dalla contaminazione del pregiudizio e del peccato, al fine di sviluppare gradualmente un senso interno in grado di verificare e di correggere ciò che l'intelletto comprende solo come teoria. La ragione da sola è indegna di fiducia e deve essere sempre aiutata dal *Dhauq*- la misteriosa percezione dell'essenza delle cose- che porta conoscenza e pace nell'anima irrequieta e disarma per sempre lo scetticismo.

Noi, comunque, siamo interessati al puro lato speculativo di questa esperienza spirituale ed al modo in cui i risultati della percezione interna vengono formulati e sistematizzati dal pensiero discorsivo.

Esaminiamo adesso i vari aspetti della filosofia di Ishraqi: ontologia, cosmologia e filosofia.

Ontologia:

Il principio ultimo di tutta l'esistenza è il *Nur-i-Qahir*- la primaria luce assoluta, la cui azione essenziale consiste nell'illuminazione perpetua: "nulla è più visibile della luce e la visibilità non ha bisogno di alcuna definizione"[108]. L'essenza della luce, quindi, è manifestazione perché, se la manifestazione fosse un attributo aggiunto alla luce, quest'ultima non avrebbe alcuna visibilità. Da ciò consegue che diventa visibile solo ciò che è per se stesso visibile, insieme alla conseguenza assurda che qualcosa di diverso dalla luce è più visibile della luce. La luce primaria, quindi, non ha alcuna ragione della sua esistenza al di là di se stessa. Tutto ciò che è altro rispetto a questo principio originario è dipendente, contingente, possibile. La non-luce (tenebre) non è qualcosa di distinto che procede da una fonte indipendente. E' un errore dei seguaci della religione magia supporre che la luce e le tenebre siano due distinte realtà create da due distinti agenti creatori. Gli antichi filosofi della Persia sono dualisti come i preti di Zoroastro che, sul fondamento del principio che l'Uno non può creare per emanazione più di una volta, assegnano due fonti indipendenti alla luce e alla tenebra. La loro relazione non è quella della contrarietà, ma dell'esistenza e della non-esistenza. L'affermazione della luce necessariamente pone la sua stessa negazione-tenebre, che deve illuminare al fine di essere se stessa. Questa luce primordiale è la fonte di tutto il movimento. Il suo movimento però non deve essere inteso come mutamento di luogo, ma è dovuto all'amore dell'illuminazione che costituisce la sua vera essenza e la fomenta, portando tutti gli enti alla vita e versando i suoi raggi nel loro stesso essere.

Il numero di illuminazioni, che procedono da questo principio, è infinito. Le illuminazioni dotate di una luminosità più intensa diventano le fonti di altre illuminazioni e la scala della lucentezza gradualmente discende verso illuminazioni, che sono troppo vaghe per illuminare a loro volta. Tutte queste illuminazioni sono un *medium* o, nel linguaggio della Teologia, angeli attraverso cui l'infinita varietà dell'essere riceve vita e sostentamento dalla luce primaria. I seguaci di Aristotele erroneamente hanno limitato il numero degli originali intelletti a dieci, proprio come hanno fatto con le categorie di pensiero. Le possibilità della prima luce infatti sono infinite e l'Universo, con tutta la sua varietà, è solo un'espressione parziale dell'infinità che si cela dietro di esso. Le categorie di Aristotele, quindi, sono vere solo relativamente. È impossibile infatti per il pensiero umano comprendere, attraverso la propria capacità limitata, tutta l'infinita varietà delle idee secondo cui la prima luce illumina o può illuminare quello che non è luce. Possiamo, comunque, discriminare tra le due seguenti illuminazioni della luce originale:

1) La luce astratta, ossia l'intelletto sia universale sia individuale, non ha forma e non diviene mai l'attributo di qualcosa diverso da se (sostanza). Da esso procedono

tutte le varie forme di luce, che differiscono nella lucentezza, determinata dalla loro vicinanza o distanza dalla fonte ultima del loro essere. L'intelletto individuale o anima è solo una copia più vaga o una riflessione più distante della Prima Luce. La luce astratta conosce se stessa attraverso se stessa e non ha bisogno di un non-io per rivelare a se stessa la propria esistenza. La coscienza o auto-conoscenza, quindi, è la vera essenza della luce astratta, intesa come distinta dalla negazione della luce.

2) La luce accidentale, ossia l'attributo, è la luce che ha una forma ed è capace di diventare un attributo di qualcosa diverso da sè, come per esempio la luce delle stelle o la visibilità degli altri corpi. La luce accidentale, o più propriamente la luce sensibile, è un riflesso distante della luce astratta che, a causa della sua distanza, ha perduto la sua intensità o il carattere sostanziale della sua fonte. Il processo di riflessione continua è realmente un processo di dispersione: le illuminazioni successive perdono il loro carattere indipendente e non possono esistere se non in associazione con qualche altra cosa. Queste illuminazioni formano la luce accidentale, ossia l'attributo che non ha alcuna esistenza indipendente. La relazione, quindi, tra la luce accidentale e la luce astratta è quella della causa e dell'effetto. L'effetto, comunque, non è qualcosa di distinto dalla causa, ma è una trasformazione o una forma più debole della stessa supposta causa. Qualsiasi cosa diversa dalla luce astratta, ossia la natura dello stesso corpo illuminato, non può essere la causa della luce accidentale, dal momento che quest'ultima, essendo semplicemente contingente e conseguentemente capace di essere resa negativa, può essere rimossa dai corpi senza intoccare il loro carattere. Se l'essenza, o la natura del corpo illuminato, è stata la causa della luce accidentale, questo processo di illuminazione non sarebbe stato possibile, perché non possiamo concepire una causa inattiva[109].

Ora è ovvio che al-Isharaq concorda con i pensatori ashariti nel sostenere che non esiste qualcosa come la prima materia di Aristotele, anche se riconosce l'esistenza di un'illuminazione necessaria della Luce-Tenebre, ossia l'oggetto dell'illuminazione. Poi, si mostra d'accordo con loro nel sostenere la relatività di tutte le categorie, eccetto quella della sostanza e della qualità.

Costui corregge però la teoria della conoscenza dei pensatori ashariti, in quanto riconosce l'esistenza di un elemento attivo in essa. La nostra relazione con gli oggetti conosciuti non è esclusivamente passiva perché l'anima individuale, essendo lei stessa un'illuminazione, illumina l'oggetto nell'atto della conoscenza. L'Universo è concepito quindi come un grande processo di illuminazione attiva ma, da un punto di vista puramente intellettuale, questa illuminazione è solo un'espressione parziale dell'infinitezza della luce primaria, che può illuminare in accordo con altre leggi a noi sconosciute. Le categorie del pensiero sono infinite e il nostro intelletto lavora solamente con poche di esse. Lo *Shaikh*, dunque, dal punto di vista del pensiero discorsivo, non è lontano dal umanesimo moderno.

Tutto ciò che è non-luce, ossia ciò che Ishraqi definisce quantità assoluta o assoluta materia, costituisce solo un altro aspetto dell'affermazione della luce e non un principio indipendente, come sostengono erroneamente i seguaci di Aristotele.
La trasformazione degli elementi primari si riferisce a questa materia assoluta che, con i suoi diversi gradi di materialità bruta, costituisce le diverse sfere dell'essere materiale.
Il fondamento assoluto di tutti gli enti è quindi distinto come segue:
1-Il fondamento che si trova al di là dello spazio, ossia la sostanza oscura o gli atomi, ciò che i pensatori ashariti chiamano "essenze".
2-Il fondamento che si trova necessariamente nello spazio, ossia forma oscura: peso, odore e sapore.

La combinazione di questi due fondamenti costituisce la materia assoluta.

Il corpo materiale è forma oscura più sostanza oscura, resa visibile o illuminata dalla luce astratta. Qual' è allora la causa delle diverse forme di tenebre? Queste, come le forme della luce, debbono la loro esistenza alla luce astratta, le cui differenti illuminazioni causano la diversità nella sfera dell'essere. Le forme, che rendono i corpi differenti gli uni dagli altri, non esistono nella natura della materia assoluta. Essendo la quantità assoluta e la materia assoluta identiche, se queste forme esistessero nell'essenza della materia assoluta, tutti i corpi sarebbero identici relativamente alle forme delle tenebre. Questo, comunque, è contraddetto dall'esperienza quotidiana. La causa delle forme delle tenebre, quindi, non è la materia assoluta. E, dal momento che le differenze delle forme non possono essere assegnate a nessun altra causa, ne consegue che sono dovute alle varie illuminazioni della luce astratta. Le forme della luce e delle tenebre debbono entrambe la loro esistenza alla luce astratta. Il terzo elemento del corpo materiale- l'atomo oscuro o l'essenza- non è nient'altro che un aspetto necessario dell'affermazione della luce. Il corpo come un tutto, quindi, è completamente dipendente dalla luce primaria. L'intero universo è realmente una serie continua di circoli di esistenza, tutti dipendenti dalla luce originaria. Coloro che sono più vicini alla fonte ricevono un'illuminazione maggiore rispetto coloro che sono più distanti. Tutte le varietà di esistenza di ogni circolo e i circoli stessi sono illuminati attraverso un numero infinito di illuminazioni-medie, che preservano alcune forme di esistenza per mezzo dell'aiuto della luce cosciente, come nel caso dell'uomo, dell'animale, della pianta, e alcune senza di essa, come nel caso dei minerali e degli elementi primari.

L'immenso panorama della diversità che chiamiamo universo è, quindi, una vasta

ombra della varietà infinita dell'illuminazione diretta o indiretta e i raggi della luce primaria. Gli enti sono, per così dire, nutriti dalle loro rispettive illuminazioni verso cui si muovono costantemente, con una passione da amante, al fine di bere sempre di più dall'originaria fonte della luce. Il mondo è un eterno dramma d'amore.

I differenti piani dell'essere sono i seguenti.

Il piano della luce primaria: 1-il piano dell'intelletto-l'origine dei cieli
2-il piano dell'anima
3-il piano delle forma

Il piano della forma si divide: 1-il piano della forma ideale: il piano dei cieli e il piano degli elementi: 1-elementi semplici, 2-composti: regno minerale, vegetale e animale
2-il piano della forma materiale: a-i cieli, b-gli elementi: 1-elementi semplici, 2-il composto: il mondo minerale, vegetale e animale.

Dopo aver brevemente indicato la natura generale dell'Essere, procediamo ad un esame più dettagliato del processo del mondo. Tutto ciò che non è luce si divide in:

1-Eterno, ossia gli intelletti, le anime dei corpi celesti, i cieli, gli elementi semplici, il tempo e il movimento.
2-Il contingente, ossia i composti dei vari elementi. Il movimento dei cieli è eterno e regola i vari cicli dell'universo. A causa dell'intenso desiderio, l'anima del cielo riceve illuminazione dalla fonte della luce. La materia, di cui sono costituiti i cieli, è completamente libera dai processi chimici, cui invece sono soggette le forme più grossolane della non-luce. Ogni cielo possiede una materia che gli è peculiare e differisce da un altro cielo nella direzione del movimento perché l'amato e l'illuminazione che lo sostiene sono differenti in ogni caso.

Il moto è solo un aspetto del tempo ed è costituito dagli elementi che vengono esternalizzati. La distinzione tra passato, presente e futuro viene fatta solo per amore della convenienza e non esiste nella natura del tempo[110]. Non possiamo, quindi, concepire l'inizio del tempo, perché il supposto inizio sarebbe lui stesso un punto del tempo. Tempo e movimento, quindi, sono entrambi eterni.

Ci sono tre elementi primordiali: acqua, terra e vento. Il fuoco, secondo Ishraqi, è solo vento che brucia. La combinazione di questi elementi, sotto le diverse influenze celesti, assume diverse forme: la fluidità, la gassosità e la solidità. Questa trasformazione degli elementi originali costituisce il processo del fare e disfare che pervade

le sfere della non-luce, conducendo le differenti forme di esistenza sempre più in alto e portandole sempre più vicine alle forze di illuminazione. Tutti i fenomeni della natura, come le piogge, le nuvole, il tuono e le meteroriti, sono opera di questo principio immanente del movimento e possono essere spiegate attraverso l'operazione diretta o indiretta della Luce Primaria sugli enti, che differiscono gli uni rispetto agli altri nella capacità di ricevere più o meno illuminazione. L'Universo, in una parola, è il desiderio pietrificato, un desiderio cristallizzato dopo la luce. Ma è eterno?

L'universo è una manifestazione del potere illuminante che costituisce la natura essenziale della luce primaria. Come sua manifestazione, è solo un essere dipendente e conseguentemente non eterno. In un altro senso, comunque, si può affermare che è eterno perché tutte le differenti sfere dell'essere esistono per illuminazione dei raggi della luce eterna. Alcune illuminazioni sono direttamente eterne, mentre altre sono più vaghe e la loro apparenza dipende dalla combinazione di altre illuminazioni e di altri raggi. La loro esistenza non è eterna nello stesso senso dell'esistenza delle illuminazioni pre-esistenti. L'esistenza del colore, per esempio, è contingente rispetto a quella del raggi, che manifestano il colore, quando un corpo scuro è portato dinanzi ad un corpo illuminante. L'universo, quindi, sebbene sia contingente nella sua manifestazione, è eterno a causa dell' eterno carattere della sua fonte. Coloro che sostengono la non-eternità dell'Universo, discutono sull'assunzione della possibilità di un' induzione completa. Il loro argomento procede nel modo seguente:
-Ogni movimento comincia con un momento definito, quindi tutti i movimenti debbono avere un inizio.

Questa argomentazione però è fallace in quanto è quasi impossibile asserire la premessa maggiore. Quindi, dall'esame individuale di particolari tipi di moto, che cadono nell'ambito dell'esperienza, è avventato inferire che tutto il moto ha avuto un inizio nel tempo.

Psicologia:

Il movimento e la luce non sono concomitanti nel caso di corpi appartenenti ad un ordine inferiore. Un pezzo di pietra, per esempio, sebbene illuminata e per questo visibile, non è dotata di movimento indipendente. Quando ci innalziamo, comunque, nella scala dell'essere troviamo corpi superiori o organismi in cui il movimento e la luce sono associati insieme. L'illuminazione astratta trova la sua dimora migliore nell'uomo. Sorge poi la questione se l'illuminazione astratta individuale, che chiamiamo anima umana, esista o no prima del suo accompagnamento fisico. Ishraqi qui segue Avicenna e utilizza il medesimo argomento per dimostrare che le illuminazioni individuali astratte non possono essere considerate come pre-esistite, come molte unità di luce. Le categorie materiali non possono essere applicate all'illuminazione astratta che, nella sua natura essenziale, non è né una né molti, sebbene appaia come molteplicità in possesso di vari gradi di ricettività alla luce grazie alla loro componente materiale. La relazione tra l'illuminazione astratta, o anima, e corpo non è quello della causa e dell'effetto. Il legame che li unisce è amore. Il corpo, che desidera l'illuminazione, la riceve attraverso la luce. Però l'anima non può trasmettere la luce direttamente ricevuta al solido corpo scuro che, considerando i suoi attributi, si pone al polo opposto dell'essere. Al fine di essere collegate, hanno bisogno di un *medium*, di qualche cosa che si situa a metà tra la luce e le tenebre. Questo medium è l'anima animale- un vapore caldo, fine e trasparente, che risiede nella cavità sinistra del cuore, ma circola anche in tutte le altre parti del corpo.

A causa dell'identità parziale dell'anima animale con il fuoco, durante le notti d'intensa tenebra, gli animali terrestri corrono verso il fuoco ardente, mentre quelli acquatici abbandonano le loro dimore per godere della meravigliosa vista della luna.

L'ideale dell'uomo, quindi, è quello di elevarsi sempre di più nella scala dell'essere e ricevere sempre più l'illuminazione che gradualmente conduce alla completa libertà dal mondo delle forme. Come può essere realizzato questo ideale? Attraverso la conoscenza e l'azione. L'ideale più alto dell'uomo si realizza attraverso la trasformazione della comprensione e della volontà, per mezzo dell'unione di azione e contemplazione. Per realizzarsi l'uomo deve mutare la propria attitudine verso l'Universo e adottare la linea di condotta di cui ha bisogno il cambiamento.

Consideriamo brevemente questi mezzi di realizzazione:

a- La conoscenza: Quando l'illuminazione astratta si associa con un organismo superiore, trova il suo mezzo di sviluppo nell'operazione di certe facoltà: i poteri della luce e i poteri delle tenebre. I primi sono i cinque sensi esterni e i cinque sensi interni:

il sensorium, la concezione, l'immaginazione, la comprensione e la memoria, mentre gli ultimi sono costituiti dalla capacità di crescita, digestione, etc.

Una tale divisione di facoltà però non è conveniente. "Una facoltà non può essere la fonte di tutte le operazioni"[111]. C'è solo un potere nel mezzo del cervello, sebbene riceva nomi differenti a seconda del punto di vista che viene assunto. La mente è un'unità che, per convenienza, è considerata come una molteplicità. Il potere, che si trova nel mezzo del cervello, deve essere distinto dall'illuminazione astratta che costituisce la reale essenza dell'uomo". Il filosofo dell'illuminazione sembra tracciare una distinzione tra la mente attiva e l'anima essenzialmente inattiva, anche se nello stesso tempo sostiene che, in qualche modo misterioso, tutte le diverse facoltà siano connesse con l'anima.

L'elemento più originale nella sua psicologia della comprensione, comunque, è la teoria della visione[112]. Il raggio di luce, che si suppone fuoriesca dall'occhio, deve essere o sostanza o qualità. Se sosteniamo che sia una qualità, non può essere trasmesso da una sostanza (occhio) ad un'altra sostanza (corpo visibile). Se, dall'altro lato, è una sostanza, si muove o coscientemente o spinta dalla sua natura intrinseca. Il movimento cosciente fa sì che un animale percepisca altre cose. Colui che percepisce in questo caso è però il raggio non l'uomo. Se il movimento del raggio è un attributo della sua natura, non vi è alcuna ragione per cui il suo movimento debba essere peculiare ad una direzione e non a tutte. Il raggio della luce, quindi, non può essere considerato come proveniente dall'occhio. I seguaci di Aristotele sostengono che nel processo della visione le immagini degli oggetti siano stampati nell'occhio. Anche questo punto di vista però è errato, dal momento che le immagini degli enti grandi non possono essere stampati in uno spazio limitato. La verità è che, quando un ente viene posto davanti all'occhio, si verifica un'illuminazione attraverso la quale la mente può vedere l'oggetto.

Quando non si trova nessun velo tra l'oggetto e la vista e la mente è pronta a percepire, l'atto della visione può avvenire dal momento che questa è la legge degli enti. "Ogni visione è illuminazione e noi vediamo tutte le cose in Dio". Berkeley spiega la relatività della percezione della vista al fine di mostrare che il fondamento ultimo di tutte le idee è Dio.

Ishraqi è d'accordo con questa prospettiva, anche se la sua teoria della visione non può essere considerata un tentativo originale di interpretare il processo stesso della visione .

Accanto al senso e alla ragione, comunque, vi è un'altra fonte della conoscenza chiamata *Dhauq*, ossia la percezione interiore che rivela il piano dell'essere non temporale e non spaziale. Lo studio della filosofia, o l'abitudine di riflettere su concetti puri, combinata con la pratica della virtù, conduce all'educazione di questo senso misterioso, che corrobora e corregge le conclusioni dell'intelletto.

B- L'azione

L'uomo, come essere attivo, possiede i seguenti poteri motori:

a-La ragione o l'anima angelica- la fonte dell'intelligenza, della discriminazione e dell'amore per la conoscenza.
b-L'anima bestiale che è la fonte della rabbia, del coraggio, della dominanza e dell'ambizione.
c-L'anima animale che è la fonte del desiderio, della fame e della passione sessuale.

La prima conduce alla saggezza, la seconda e la terza, se controllate dalla ragione, rispettivamente al coraggio e alla castità. L'utilizzo armonioso di tutti questi poteri conduce alla virtù e alla giustizia.

La possibilità del progresso spirituale attraverso la virtù, mostra che questo mondo è il migliore possibile. Gli enti esistenti non sono né buoni né cattivi, anche se non possiamo negare la realtà del male. Il male esiste, ma è presente in quantità minore rispetto al bene ed è peculiare solo ad una parte del mondo delle tenebre, mentre ci sono altre parti dell'Universo che sono abbastanza libere dalla sua macchia. Lo scettico, che attribuisce l'esistenza del male all'azione creatrice di Dio, presuppone una somiglianza tra la azione umana e quella divina. L'attività divina, infatti, non può essere considerata creatrice del male nello stesso modo in cui consideriamo alcune forma di attività umana come la causa del male[113]. Attraverso l'unione della conoscenza e della virtù l'anima si libera dal mondo delle tenebre. Per mezzo della conoscenza della natura degli enti ci avviciniamo sempre di più al mondo della luce.

E l'amore del mondo diviene sempre più intenso. Gli stadi dello sviluppo spirituale sono infiniti proprio come i gradi di amore.
Gli stadi principali, comunque, sono i seguenti:
1-Lo stadio dell'Io. In questo stadio è predominante il sentimento della personalità e la fonte delle azioni umane generalmente è l'egoismo.
2-Lo stadio del "Tu non sei": il completo assorbimento nell'Io profondo, che fa dimenticare ogni ente esterno.
3-Lo stadio dell'"Io non sono". Questo stadio segue necessariamente il secondo.
4-Lo stadio del "Tu sei": la negazione assoluta dell'Io e l'affermazione del Tu, che indica completa rassegnazione alla volontà di Dio
5-Lo stadio dell'"Io non sono" e del "Tu non sei": la completa negazione di entrambi i termini del pensiero. Questo è lo stadio della coscienza cosmica.

Ogni stadio è marcato da illuminazioni più o meno intense, che vengono accompagnate da suoni indescrivibili. La morte non pone fine al progresso spirituale dell'anima. Le anime individuali, dopo la morte, non vengono unificate in una sola

anima, ma conservano la propria individualità in proporzione alla illuminazione che ricevono durante il periodo in cui si sono accompagnate agli organismi fisici.

Il filosofo dell'illuminazione anticipa la dottrina di Leibniz relativa all'identità degli indiscernibili e sostiene che due anime non possono essere completamente simili le une alle altre[114]. Quando il supporto materiale, che adotta al fine di acquisire un' illuminazione graduale, si esaurisce, l'anima prende probabilmente un altro corpo determinato dall'esperienza della vita precedente e si innalza sempre più in alto nelle differenti sfere dell'essere, adottando forme peculiari a queste sfere, fino a quando non raggiunge la propria destinazione, ossia lo stato di negazione assoluta. Probabilmente alcune anime tornano sulla terra al fine di rimediare ad alcune delle loro carenze[115]. La dottrina della trasmigrazione non può essere provata o confutata da un punto di vista puramente logico, sebbene costituisca un'ipotesi probabile sul destino futuro dell'anima. Tutte le anime si trovano costantemente in viaggio verso una fonte comune, che lascia indietro, quando il viaggio è finito, tutto l'universo ed inizia un altro ciclo dell'essere per riprodurre, in quasi tutti i rispetti, la storia dei cicli precedenti.

Questa è la filosofia del grande martire persiano. Costui è, propriamente parlando, il primo pensatore persiano che ha riconosciuto gli elementi di verità in tutti gli aspetti della speculazione persiana e con grande capacità li ha sintetizzati in un sistema filosofico. Ishraqi è un panteista perché definisce Dio come la somma totale di tutta l'esistenza sensibile ed ideale[116]. Per lui, a differenza di alcuni dei suoi predecessori sufi, il mondo è comunque qualcosa di reale e l'anima umana è distintamente individuale. Si trova poi in accordo con i teologi ortodossi, quando sostiene che la Causa Ultima di ogni fenomeno è la Luce Assoluta, la cui illuminazione costituisce la vera essenza dell'universo. In ambito psicologico, invece, segue Avicenna, anche se la sua trattazione di questo ambito di studio è più sistematica e più empirica. In ambito etico accetta l'insegnamento aristotelico, che spiega ed illustra in modo approfondito nei suoi testi.

Ishraqi ha avuto il merito di trasformare il neoplatonismo tradizionale in un accurato sistema filosofico di stampo persiano che, non solo appare più vicino all'insegnamento platonico, ma spiritualizza anche l'antico dualismo persiano. Nessun pensatore persiano è stato tanto consapevole della necessità di spiegare gli aspetti dell'esistenza oggettiva in riferimento ai suoi principi fondamentali. Da questa necessità deriva il suo costante appello all'esperienza, cercando di spiegare anche i fenomeni fisici alla luce della propria teoria dell'illuminazione.

All'interno del suo sistema l'oggettività, che era stata completamente inghiottita dal carattere eccessivamente soggettivo del panteismo estremo, trova lo spazio che le è proprio e, dopo essere stata sottoposta ad un dettagliato esame, viene spiegata in modo comprensivo. Senza dubbio questo pensatore acuto ha elaborato un sistema

di pensiero, che ha esercitato un grande fascino sugli studiosi, in quanto ha saputo unire in armonia perfetta la speculazione e l'emozione. I suoi contemporanei, spinti dalla propria grettezza mentale, gli hanno attribuito il soprannome di *Maqtul*, ossia l'assassinato, per indicare che non poteva essere considerato uno *Shahid* ossia un martire. Generazioni successive di sufi e filosofi però gli hanno dimostrato sempre una profonda venerazione.

C'è stata però una forma meno spirituale del modello di Ishraqi. Nasafi[117] infatti descrive una forma del pensiero sufi che ritorna all'antico materialismo dualistico di stampo manicheo.

I sostenitori di questo punto di vista ritengono che la luce e le tenebre siano reciprocamente essenziali, in quanto possono essere paragonati a due fiumi che si mescolano gli uni con gli altri come olio e latte[118]. Da questo mescolamento scaturisce la diversità degli enti. L'ideale dell'azione umana è la libertà dalla contaminazione delle tenebre e la libertà della luce dalle tenebre a sua volta significa l'autocoscienza della luce come luce.

2-La realtà come pensiero (Al-Jili)

Al-Jili è nato nel 767 A.H., come lui stesso ci dice in uno dei suoi versi, ed è morto nel 811 A.H. Non è stato uno scrittore prolifico come Shaikh Muhy al-Din ibn Arabi, il cui modello di pensiero sembra però aver influenzato moltissimo il suo insegnamento. Al-Jili combina l'immaginazione poetica e il genio filosofico, anche se la poesia non è niente altro che un mezzo espressivo delle sue dottrine mistiche e metafisiche. Tra le sue opere spiccano: un commentario sull'opera di Shaikh Muhy al-Din ibn Arabi, intitolata *al-Futuhat al-Makkiya*, un commentario sul *Bismillah* e la famosa opera *Insan al-Kamil*.

Secondo questo pensatore l'essenza pura e semplice è l'ente a cui sono dati i nomi e gli attributi, se attualmente esistenti o idealmente. L'esistente è di due specie:

(1) L'esistente nell'assolutezza o la pura esistenza- l'essere puro-Dio.
(2) L'esistenza unita con la non-esistenza- la creazione- la natura.

L'essenza di Dio o puro pensiero non può essere compresa e nessun termine può esprimerla, perché si situa al di là di ogni tipo di relazione e la conoscenza è relazione. L'intelletto vola attraverso lo spazio vuoto, trapassa il velo dei nomi e degli attributi, attraversa la vasta sfera del tempo, entra nel dominio del non-esistente che è non-esistenza, ossia una somma di contraddizioni. Ha due accidenti: la vita eterna

nel tempo passato e la vita eterna nel tempo futuro. Ha due qualità: Dio e la creazione. Ha poi anche due definizioni: la non-creatività e la creatività. Ha due nomi: Dio e uomo. Ha due volti: il mondo manifesto (questo mondo) e quello non manifesto (l'altro mondo). Ha due effetti: necessità e possibilità. Possiede poi anche due punti di vista. Secondo il primo è non esistente per se stesso, ma esistente per ciò che non è se stesso. Dal secondo punto di vista invece è esistente per se stesso e non-esistente per ciò che non è se stesso.

Il nome, secondo Al-Jili, fissa il nominato nella comprensione, lo raffigura nella mente, lo presenta nell' immaginazione e lo intrattiene nella memoria. Il nome costituisce la parte esteriore o la pula del nominato, mentre quest'ultimo è l'interno o la polpa. Alcuni enti non esistono nella realtà, ma esistono solo come nome. *Anqa* (un uccello favoloso), per esempio, è un nome di un ente che in realtà non esiste. Proprio come *Anqa* è assolutamente non esistente, così Dio è assolutamente presente, sebbene non possa essere colto attraverso i sensi. La *Anqa* esiste sono nell'idea, mentre l'oggetto del nome Allah esiste nella realtà e può essere conosciuto solo attraverso i Suoi nomi e i Suoi attributi. Il nome è uno specchio che rivela tutti i segreti dell'Essere Assoluto e una luce attraverso cui Dio vede se stesso. Al-Jili si avvicina di fatto al punto di vista ismaelita, secondo il quale dovremmo cercare il nominato attraverso il Nome.

Al fine di comprendere questo passaggio dovremmo tenere a mente i tre stadi dello sviluppo del Puro Essere, da lui enumerati. Al-Jili sostiene che l'esistenza assoluta o il puro essere, quando lascia la sua assolutezza, attraversa i seguenti tre stadi: 1) Unicità, 2) Alterità, 3) Egoicità.

Nel primo stadio c'è un'assenza di tutti gli attributi e relazioni, anche se il Puro Essere è chiamato Uno. In questo stadio l'unicità si ferma ad un passo dall'assolutezza. Nel secondo stadio l'essere puro è libero da tutte le manifestazioni, mentre nel terzo l'egoità non è niente altro che la manifestazione esteriore dell'alterità, o, come avrebbe detto Hegel, è l'autocoscienza di Dio. Questo terzo stadio è la sfera del nome Allah. Qui le tenebre dell'essere puro vengono illuminate, la natura ci appare di fronte e l'essere assoluto è divenuto cosciente.

Al-Jili afferma, inoltre, che il nome Allah è la sostanza di tutte le perfezioni appartenenti alle differenti fasi dello sviluppo della divinità. Nel secondo stadio del progresso dell'essere puro, tutto ciò che è il risultato dell'autocoscienza divina è stato potenzialmente contenuto all'interno della comprensione titanica di questo nome che, nel terzo stadio dello sviluppo, si oggettivizza, e diventa uno specchio in cui Dio riflette se stesso e così attraverso la sua cristallizzazione disperde tutta la penombra dell'essere assoluto.

In corrispondenza con questi tre stadi dello sviluppo assoluto, l'uomo perfetto possiede tre stadi di preparazione spirituale. In questo caso il processo di sviluppo si

svolge in tre stadi di educazione spirituale. Nel caso dell'uomo perfetto il processo di sviluppo è in ascesa, mentre quello dell'Essere Assoluto è discendente. Nel primo stadio del suo progresso spirituale medita sul nome e studia la natura in cui è collocato. Nel secondo stadio entra nella sfera dell'Attributo e nel terzo in quella dell'essenza. In quest'ultimo stadio diviene l'uomo perfetto, il suo occhio diviene l'occhio di Dio, la sua parola, la parola di Dio e la sua vita, la vita di Dio; partecipa nella vita generale della Natura e ha uno sguardo privilegiato sulla vita degli enti.

Occupiamoci adesso della natura dell'attributo. La sua concezione di questa interessante questione è molto importante perché la sua dottrina si discosta dall'idealismo indù. Al-Jili definisce l'attributo come un agente che ci dà la conoscenza dello stato degli enti[120]. La distinzione dell'attributo e della realtà di fondo è possibile solo nella sfera di ciò che si manifesta, perché in questo ambito l'attributo è considerato come altro dalla realtà, cui si suppone sia inerente. Questa alterità è dovuta all'esistenza della combinazione e disintegrazione nella sfera del manifesto. La distinzione però non è possibile nel dominio del non-manifesto perché in questa sfera non sono presenti né la combinazione né la disintegrazione.

Queste sue concezioni differiscono ampiamente da quelle dei sostenitori della dottrina del Maia, in quanto secondo Al-Jili il mondo materiale possiede un'esistenza reale perché costituisce la pula esterna dell'essere reale. La causa del mondo fenomenico, quindi, non coincide con un'entità reale che si nasconde dietro la somma degli attributi, ma è una conoscenza fornita dalla mente al fine che la comprensione del mondo materiale non risulti eccessivamente difficoltosa.

Berkeley e Fichte sarebbero d'accordo con il nostro autore, anche il suo punto di vista conduce alla caratteristica dottrina hegeliana dell' identità di pensiero ed essere. Nel trentasettesimo capitolo del secondo volume dell'*Insan al-Kamil*, Al-Jili afferma chiaramente che l'idea è la sostanza di cui è costituito questo universo, mentre il pensiero, l'idea e la nozione costituiscono i materiali della struttura della natura.

Mentre poi pone l'accento su questa dottrina, afferma: "Non consideri la tua stessa credenza? Dove è la realtà, cui sono inerenti i così-detti attributi divini? E' solo l'idea[121]. Da qui ne consegue che la natura non è altro che un' idea cristallizzata".

Al-Jili, che sarebbe stato d'accordo con le conclusioni cui giunse Kant nella sua *Critica della ragion pura*, considera la *Ding an sich* un puro non-ente, perché dietro gli attributi di un ente non vi è nulla. Gli attributi costituiscono gli enti reali perché il mondo materiale non è altro che l'oggettificazione dell'Essere Assoluto. L'altro se dell'Assoluto deve la sua esistenza al principio di differenza nella natura dell'Assoluto stesso. La natura può essere definita come l'idea di Dio, ossia come qualcosa di necessario per la conoscenza di se stesso. Mentre Hegel definisce la sua dottrina l'identità di pensiero ed essere, Al-Jili la chiama invece l'identità di attributo e di realtà.

Dobbiamo comunque notare che l'espressione "il mondo degli attributi", che viene utilizzata per indicare il mondo materiale, è abbastanza fuorviante perché Al-Jili in realtà sostiene che la distinzione tra attributo e realtà possiede un carattere esclusivamente fenomenico e non esiste nella natura degli enti.

Questa distinzione è molto utile per se stessa, in quanto facilita la nostra comprensione del mondo, ma non può essere considerata per nulla reale. Da qui si deduce che Al-Jili riconosce solo in modo esitante la verità dell'idealismo e non ammette l'assolutezza della distinzione. Infine, questo pensatore crede nella realtà oggettiva della cosa stessa, ma postula la sua unità e afferma che tutto il mondo materiale coincide con essa. La *ding an sich* e la sua espressione esterna coincidono e sono identici, anche se le distinguiamo per facilitare la comprensione dell'universo. Se non fossero identici infatti non potrebbero manifestarsi a vicenda. In altri termini, Al-Jili intende per *ding an sich* l'essere puro e assoluto, che cerca attraverso la sua manifestazione o espressione esteriore. Fino a quando non comprendiamo l'identità di attributo e di realtà, il mondo materiale ci apparirà come un velo. Invece, quando il velo viene rimosso, vediamo la stessa essenza in ogni luogo e scopriamo che tutti gli attributi non sono altro che noi stessi. La natura ci appare nella sua vera luce; tutta l'alterità viene rimossa e noi diventiamo uno con lei.

Il pungolo della curiosità cessa e la natura inquisitrice delle nostre menti viene sostituita da una condizione di calma filosofica. Alla persona che ha realizzato questa identità, le scoperte della scienza non portano nessuna nuova informazione, e la religione con il suo ruolo di autorità soprannaturale non ha nulla da dire. Questa è l'emancipazione spirituale.

Vediamo ora come Al-Jili classifica i differenti nomi divini e gli attributi che hanno ricevuto espressione nella natura o nel destino cristallizzato. La classificazione è la seguente:

1-I nomi e gli attributi di Dio così come Egli è in se stesso (Allah, l'Uno, la Luce, la Verità, il Puro, il Vivente).

2-I nomi e gli attributi di Dio come la fonte di tutta la gloria (Il Grande, l'Eccelso, l'Onnipotente).

3-I nomi e gli attributi di Dio relativi alla Sua perfezione (il Creatore, il Benefattore, il Primo, l'Ultimo).

4- I nomi e gli attributi di Dio che ne esprimono tutta la bellezza (Il Misericordioso, l'Origine di tutto). Ognuno di questi nomi o attributi possiede il proprio effetto particolare attraverso il quale illumina l'anima dell'uomo perfetto e della natura.

Al-Jili però non spiega come queste illuminazioni raggiungano di fatto l'anima. Il suo silenzio riguardo questa questione sottolinea il misticismo del suo punto di vista ed implica la necessità di una direzione spirituale.

Prima di esaminare il punto di vista di Al-Jili sui particolari attributi e nomi divini, dobbiamo notare che la sua concezione di Dio, implicata nella precedente classificazione, è molto simile a quella di Schleiermacher. Però, mentre il teologo tedesco riduce tutti gli attributi divini al singolo attributo della potenza, il nostro autore ritiene pericoloso parlare di un Dio privo di tutti gli attributi, anche se riconosce con Schleiermacher che in Se Stesso Dio è una unità immodificabile e che i Suoi attributi "non solo altro che punti di vista assunti dagli esseri umani, ossia le diverse apparenze che la causa priva di mutamento presenta alla nostra intelligenza finita, quando assumiamo diverse posizioni intellettuali"[122]. Dio, nell' esistenza assoluta, si colloca al di là della limitazione costituita dai nomi e dagli attributi ma, quando esterna Se Stesso, ossia quando abbandona la Propria Assolutezza, nasce la natura e viene indicato attraverso i nomi e gli attributi.

Il primo nome essenziale è Allah (Divinità), che indica la somma di tutte le realtà dell'esistenza con i loro rispettivi ordini. Questo nome è applicato a Dio, inteso come l'unica esistenza necessaria. Essendo la divinità la manifestazione più alta dell'essere puro, la differenza è che l'ultimo è visibile agli occhi, ma il suo dove è invisibile, mentre le tracce del primo sono visibili, lui stesso è invisibile. Dal momento che è una divinità cristallizzata, la Natura non è una divinità reale. Ne consegue che la divinità è invisibile, mentre le sue tracce nella forma della Natura sono visibili. La divinità, secondo l'esempio proposto da Al-Jili, può essere paragonata all'acqua; la natura però è acqua cristallizzata o ghiaccio, ma il ghiaccio non è acqua.

Sebbene tutti i suoi attributi non siano conosciuti così come sono in se stessi, sono conosciute solo le loro ombre o i loro effetti. Per esempio, la carità in se stessa è sconosciuta, solo i suoi effetti o il fatto di darla al povero, è conosciuta e visibile. Tutto questo è riconducibile agli attributi, che vengono incorporati nella vera natura dell'essenza. Se l'espressione degli attributi nella loro natura reale fosse stata possibili, lo sarebbe stata anche la loro separazione dall'essenza. Ci sono però anche altri Nomi essenziali di Dio, come l'unicità assoluta e semplice. L'unicità assoluta segna il primo passo del Puro Pensiero dalle tenebre della cecità (l'interno o l'originale Maya dei Vedenda) verso la luce della manifestazione. Anche se questo movimento non ha alcuna manifestazione esteriore, le racchiude tutte nella sua vuota universalità. Il filosofo afferma: "Se si guarda il muro, lo si coglie nella sua interezza. Non sono visibili, infatti, i singoli pezzi di materiale che lo compongono. Il muro, quindi, costituisce un'unità, che però comprende la diversità. Allo stesso modo, il Puro Essere è un'unità, che costituisce l'anima delle diversità".

Il terzo movimento dell'essere assoluto è la semplice unicità, che si trova ad un passo dalla manifestazione esteriore. Mentre l'unicità assoluta è libera da tutti i nomi e gli attributi particolari, la semplice unicità assume nomi ed attributi, anche se non vi è alcuna distinzione tra di essi, in quanto costituiscono uno l'essenza dell'altro.

La divinità è simile all' unicità semplice, anche se i suoi nomi e gli attributi sono distinti e spesso contraddittori, come per esempio generoso e vendicativo[123]. La terza fase, o nel linguaggio hegeliano, il Viaggio dell'Essere, ha l'appellativo di misericordia. La prima misericordia costituisce l'evoluzione dell'Universo al di fuori di Se Stesso e la sua presenza in ogni atomo. Secondo l'esempio proposto dallo stesso Al-Jili, la natura può essere paragonata al ghiaccio, mentre Dio all'acqua. Il nome reale della natura è Dio (Allah), mentre quello di ghiaccio è un appellativo preso in prestito..

Altrove Al-Jili definisce l'acqua l'origine della conoscenza, intelletto, comprensione, pensiero ed idea. Questo esempio lo conduce ad evitare l'errore di considerare Dio come immanente nella natura o appartenente alla sfera dell'esistenza materiale. L'immanenza implica disparità dell'essere. Dio è quindi immanente perché è Egli stesso l'esistenza. L'esistenza eterna è l'altro Se di Dio, ossia è la luce attraverso la quale Egli vede Se Stesso. Proprio come Colui che costituisce l'origine dell'idea, è esistente in quella idea, allo stesso modo Dio è presente nella natura. La differenza tra Dio e uomo, come si potrebbe dire, è che le Sue idee si materializzano, mentre quelle dell'uomo no. Hegel ha utilizzato la stessa argomentazione per difendersi dall'accusa di panteismo che gli era stata rivolta.

L'attributo della Misericordia è strettamente connesso con quello della Provvidenza, che viene definito come la somma di ciò di cui l'esistenza ha bisogno. Le stesse piante, per esempio, ricevono l'acqua in forza di questo nome. Il filosofo naturalista definirebbe gli stessi fenomeni come risultato dell'attività di una determinata forza della natura, che invece Al-Jili chiama manifestazione della provvidenza di cui, a differenza del filosofo naturalista, postula la conoscibilità.

Dopo aver terminato tutti i nomi essenziali e gli attributi di Dio, procediamo ad esaminare la natura di ciò che è esistito prima di tutti gli enti. Una volta- dice Al-Jili- domandarono al Profeta dove si trovasse Dio prima della creazione. Il Profeta rispose che Dio, prima della creazione, esisteva nella *Ama*, ossia *Cecità*.

Esaminiamo adesso la natura di questa cecità o tenebra primaria. Questa ricerca è particolarmente importante dal momento che il termine *Ama* in senso moderno può essere tradotto come inconscio. Al-Jili afferma che l'inconscio è la realtà di tutte le realtà, è l'Essere Puro prima di qualsiasi movimento discendente verso la manifestazione.

Comunque, dovrebbe essere ricordato che, quando parliamo della priorità di Dio e della posteriorità della creazione, le nostre parole non devono essere intese come se implicassero il tempo perché non ci può essere durata del tempo o separazione tra Dio e la Sua creazione. Tempo e continuità nello spazio e nel tempo sono loro stessi creazioni. Una parte della creazione non può frapporsi tra Dio e la Sua crea zione. I termini come prima, dopo, dove e da dove quindi non possono essere uti-

lizzate per implicare il tempo o lo spazio. L'ente reale si trova al di là della comprensione umana e nessuna categoria, relativa all'esistenza materiale, può essergli applicata perché, secondo quanto è sostenuto anche da Kant, le leggi che regolano i fenomeni non estendono la propria validità nella sfera del *noumeno*.

Come abbiamo precedentemente notato, l'uomo nell'ambito del progresso verso la perfezione attraversa tre fasi. La prima fase consiste nella meditazione del nome, che viene definita "illuminazione dei nomi". Al-Jili osserva che, quando Dio illumina un uomo attraverso la luce dei Suoi nomi, costui ne viene distrutto dallo splendore abbagliante. Nel linguaggio di Schopenhauer l'effetto di questa illuminazione può essere definito l'annientamento della volontà individuale che, però, non può essere confusa con la morte fisica perché l'individuo, come direbbe Kapila, continua a vivere ed a muoversi come una ruota che gira, dopo che si è identificato con *Prakriti*. A questo punto, sopraffatto da un sentimento panteista, l'individuo grida: "Lei era io ed io ero Lei. Non vi era nulla a separarci"[124].

Il secondo stadio della formazione spirituale viene chiamato "illuminazione dell'attributo". Grazie a questa illuminazione l'uomo perfetto riceve, in proporzione al potere di ricettività da lui posseduto, gli attributi divini nella loro natura reale. Gli uomini sono classificati a seconda del potere di ricevere l'illuminazione di questa luce.

Alcuni uomini ricevono l'illuminazione dall'attributo divino della Vita e così partecipano all'anima dell'Universo. L'effetto di questa luce è innalzarsi in aria, camminare sulle acque, mutare la grandezza delle cose (come spesso Cristo ha fatto). In questa fase l'uomo perfetto riceve l'illuminazione da tutti gli attributi divini, attraversa la sfera del nome e dell'attributo e s'innalza nel dominio dell'essenza-esistenza assoluta. Come abbiamo già visto, l'Essere Assoluto, quando lascia la sua assolutezza, va incontro a tre discese, ognuna della quali consiste in un processo di individuazione della nuda universalità dell'essenza assoluta. Ognuno di questi tre movimenti appare sotto un nuovo nome essenziale, che ha un effetto particolarmente illuminante sull'anima umana. Alla fine di questo processo l'uomo diviene perfetto, ossia si amalgama con l'Essere Assoluto e impara quello che Hegel definisce la filosofia assoluta. L'uomo diviene allora il paradigma di perfezione, l'oggetto di adorazione e il preservatore dell'Universo[125]. In lui l'umanità e la divinità divengono uno e nasce il dio-uomo.

L'autore però non descrive il modo in cui l'uomo può raggiungere questo picco di sviluppo spirituale, ma ci dice solamente che, ad ogni stadio, c'è un' esperienza peculiare in cui non vi è traccia di dubbio o di agitazione. Lo strumento di questa esperienza è ciò che viene chiamato *qalb*, cuore. Questo termine è molto difficile da definire. Al Jili definisce il *qalb* come l'occhio che vede prima i nomi, poi gli attributi ed, infine, l'Essere Assoluto stesso. Il *qalb* è una combinazione misteriosa di

anima e di mente che, per sua stessa natura, costituisce l'organo capace di riconoscere la realtà ultima dell'esistenza. Tutto ciò che il cuore, o ciò che i Vedanda chiamano la Conoscenza più alta, non è considerata dall'individuo come qualcosa di separato e di diverso da se stesso. Attraverso il *qalb* appare la stessa realtà dell'individuo, il suo essere più profondo, al contrario di quanto accade con l'intelletto, il cui oggetto è sempre differente e separato dall'individuo che esercita quella facoltà.

L'esperienza spirituale, secondo i sufi di questa scuola, non è permanente, e l'individuo non può gestirla liberamente[126]. L'uomo-dio è colui che ha conosciuto il mistero del suo stesso essere, che si è realizzato come dio-uomo, ma l'uomo è uomo e Dio è Dio. Se questa esperienza fosse stata permanente, una grande forza morale sarebbe stata perduta e la società sarebbe stata rovesciata.

Riassumiamo adesso la dottrina della trinità di Al-Jili, dopo aver esaminato i tre movimenti dell'essere assoluto o le prime tre categorie del puro essere. Il terzo movimento sfocia in una manifestazione esteriore, che consiste nella *self-direption* dell'essenza di Dio nell'uomo. Questa separazione crea un vuoto, che viene colmato dall'uomo perfetto, il quale è in possesso di attributi sia divini sia umani. Al-Jili sostiene che l'uomo perfetto è il conservatore dell'Universo, ossia è una condizione necessaria per la continuazione stessa della natura. Possiamo quindi comprendere che nel dio-uomo l'essere assoluto, che ha abbandonato la propria assolutezza, ritorna in se stesso. Se non ci fosse stato il dio-uomo, il ritorno non sarebbe stato possibile, non ci sarebbe stata alcuna natura e conseguentemente nessuna luce attraverso la quale Dio avrebbe potuto vedere se stesso. La luce attraverso l'agente di cui Dio vede se stesso è dovuto al principio della differenza nella natura dell'essere assoluto stesso.

Al-Jili afferma nei seguenti versi: "Se affermi che Dio è uno, sei nel giusto. Se affermi che Dio è due, sei ancora nel vero. Se poi dite che Egli è trino, avete ancora ragione perché questa è la natura reale dell'uomo"[127].

L'uomo perfetto costituisce il legame di connessione perché, da una parte, riceve l'illuminazione di tutti i nomi essenziali e, dall'altro, in lui appaiono tutti gli attributi divini che sono:

1-L'indipendenza della vita o esistenza

2-Conoscenza che è una forma di vita, come viene provato da un versetto del Corano.

3-La volontà, ossia il principio di individuazione o manifestazione dell'essere.

Al-Jili definisce la volontà come l'illuminazione della conoscenza di Dio e costituisce quindi una forma particolare di conoscenza. Questo tipo di illuminazione possiede nove manifestazioni, le quali sono tutti nomi differenti che però indicano l'amore. L'ultima manifestazione è quella in cui l'amante e l'amato, il conoscitore e il conosciuto si fondono uno nell'altro, diventando identici. Questa forma d'amore

è l'essenza assolita.

Al-Jili mette in guardia dal considerare l'atto della volontà individuale come privo di una causa. Infatti, solo l'atto della volontà universale può essere considerato privo di una causa. In questa concezione è implicita la dottrina hegeliana della libertà, secondo la quale gli atti dell'uomo sono entrambi liberi e determinati.

4-Il potere, che si esprime nella *self-diremption*, ossia creazione. Su questo punto Al-Jili si pone in disaccordo con Ibn Arabi, secondo il quale l'universo nella conoscenza di Dio esiste prima della creazione. Se questo fosse vero- sostiene Al-Jili- implicherebbe che Dio non ha creato l'universo dal nulla, ma esisteva come idea nel Sé di Dio.

5-La parola o l'essere riflesso. Ogni possibilità è la parola di Dio, quindi la natura è la materializzazione della parola di Dio. La natura può essere indicata con espressioni diverse: il mondo tangibile, la somma delle realtà dell'uomo, la diffusione dell'unità, l'espressione dello sconosciuto.

Le fasi della bellezza, la traccia dei nomi e degli attributi e l'oggetto della conoscenza di Dio.

6-Il potere di udire ciò che non si può udire

7-Il potere di udire ciò che è invisibile

8-La bellezza- quello che nella natura sembra meno bello (la bellezza riflessa) - lo è nella esistenza reale. Il male è relativo, non ha esistenza reale e il peccato è solo una deformità relativa.

9-La gloria e la bellezza nella sua intensità.

10-La perfezione, che è l'essenza inconoscibile di Dio, e quindi è anche illimitata ed infinita.

Capitolo VI

Il tardo pensiero persiano

Sotto il dominio dei rudi tartari invasori della Persia, che non avevano alcuna simpatia per il pensiero indipendente, non vi era alcuna possibilità di progresso intellettuale.

Il sufismo, a causa della sua relazione con la religione, si adoperò per organizzare le vecchie idee e per sviluppare delle nuove. La filosofia però non sembrava per nulla congeniale alla mentalità tartara. Anche lo sviluppo della legge islamica subì un arresto, dal momento che i tartari consideravano la legge hanafita l'acme raggiungibile dalla ragione. Inoltre, non erano propensi a prestare attenzione alcuna alle sottigliezze dell'interpretazione legale.

Le antiche scuole di pensiero persero la loro solidità e molti pensatori abbandonarono i loro paesi nativi in cerca di condizioni di vita migliori.

Nel XVI secolo gli aristotelici persiani, tra i quali troviamo Dastur Isfahani, Hir Bud, Munir e Kamran, si recavano in India, dove l'Imperatore Akbar stava meditando sulla fede di Zoroastro in vista di una fede eclettica da condividere con i suoi cortigiani, che per la maggior parte erano persiani.

Fino al XVII secolo, quando l'acuto Mulla Sadra di Shiraz sostenne il suo sistema filosofico con il vigore della sua logica potente, in Persia non apparve nessun pensatore degno di grande attenzione. Mulla Sadra considera la realtà l'insieme degli enti, anche se non s' identifica con nessuno di essi, mentre la conoscenza viene interpretata come l'identità del soggetto e dell'oggetto.

Anche se De Gobineau ritiene che la filosofia di Mulla Sadra sia una semplice ripresa di quella di Avicenna, non si può negare che costituisca il passo finale dell'intelletto persiano verso il monismo. Inoltre, la filosofia di Mulla Sadra costituisce la fonte della metafisica del primo babismo.

Il movimento verso il Platonismo è illustrato meglio dalla filosofia di Mulla Hadi di Sabzwar, risalente al XVIII secolo, considerato il più grande dei pensatori persiani moderni. Uno sguardo al suo insegnamento filosofico, così come viene presentato nell'opera intitolata *Asrar al-Hikam*, ci rivela tre concezioni fondamentali, che risultano associate indissolubilmente con il pensiero persiano post-islamico. Le idee sono le seguenti:

1-L'idea dell'unità assoluta del reale descritta anche come luce.

2-L'idea dell'evoluzione, che appare in modo ancora indistinto nella dottrina zoroastriana del destino dell'anima umana ed è stata ulteriormente approfondita dai neoplatonici persiani e dai pensatori sufi.

3-L'idea di un medium tra il reale assoluto e il non-reale.

E' molto interessante notare come la mente persiana si sia gradualmente liberata dalla teoria neoplatonica dell'emanazione e abbia raggiunto una nozione più pura della filosofia platonica. I musulmani arabi di Spagna, per mezzo di un simile processo di eliminazione, hanno raggiunto attraverso il medium del Neoplatonismo una concezione più veritiera della filosofia aristotelica. Lewes, nella sua storia *Storia biografica della filosofia*, sostiene che gli arabi si dedicarono allo studio di Aristotele semplicemente perché non possedevano le opere di Platone, ma personalmente ritengo che questa visione sia alquanto riduttiva. Al genio arabo, in quanto eminentemente pratico, la filosofia platonica non sarebbe stata congeniale, anche se fosse stata presentata nella sua vera luce.

Anche se tra le differenti scuole della filosofia greca, solo il Neoplatonismo venne presentato completamente al mondo musulmano, una paziente ricerca critica ha condotto il genio semitico ad Aristotele e quello persiano-ariano a Platone.

Questo processo è visibile nella filosofia di Mulla Hadi, che non accetta la teoria dell'emanazione e si avvicina ad una concezione platonica della realtà, dimostrando ancora una volta che la speculazione filosofica in Persia, come accade in tutti quei paesi in cui è assente lo studio della scienza fisica, venne alla fine assorbita dalla religione. La nozione di essenza o causa metafisica, intesa come distinta da una causa di natura scientifica, si trasforma gradualmente nella volontà personale, ossia causa in senso religioso, in assenza di una nozione causale differente. Forse questa è la ragione più profonda per cui le filosofie persiane sono sempre sfociate nella religione.

Analizziamo adesso il sistema filosofico di Mulla Hadi, il quale insegna che la religione possiede due aspetti: il teoretico e il pratico. Gli oggetti del primo aspetto sono la filosofia e la matematica, mentre quelli del secondo l'economia domestica e la politica. La filosofia comprende la conoscenza dell'inizio degli enti, quella del sé e della legge divina, che è identica con la religione.

Per comprendere l'origine degli enti è necessario sottoporre ad analisi i diversi fenomeni dell'universo. Questo tipo di analisi ci rivela che esistono tre principi originali quali[128]:

1-Il reale, ossia la luce,

2-L'ombra,

3-Il non-reale, ossia le tenebre.

Il reale è assoluto e necessario e la sua natura è assolutamente buona[129], in quanto distinta dall'ombra, che è relativa e contingente. Tutte le forme di esistenza potenziale, prima di essere attualizzate dal reale, sono aperte in maniera eguale sia all'esistenza sia alla non-esistenza. Ne consegue che il reale, che attualizza il potenziale, non può essere una non-esistenza, dal momento che quest'ultima non può produrre

nulla di attuale[130]. Mulla Hadi modifica la concezione statica dell'universo di matrice platonica e, seguendo Aristotele, considera il reale come la fonte immobile e l'oggetto del movimento del tutto.

Mulla Hadi afferma: "Tutti gli enti dell'universo amano la perfezione e si muovono verso il loro destino finale. I minerali si muovono verso i vegetali; i vegetali verso gli animali, che a loro volta tendono verso l'uomo. Per comprendere questa affermazione basta osservare i diversi stadi dell'embrione dell'uomo"[131]. Il movente, inteso come motore, può essere considerato la fonte, l'oggetto del movimento o entrambi. In caso però il movente deve essere o mobile o immobile. La prima alternativa, ossia quella di un movente a sua volta in movimento, conduce ad un regresso all'infinito, che deve necessariamente terminare con il motore immobile, la fonte e l'oggetto finale di tutto il modo.

Il reale costituisce un'unità pura perché, se fosse costituito da una pluralità, i suoi elementi si limiterebbero uno con l'altro. Il reale inoltre, inteso come principio creatore, non può essere concepito come una pluralità perché implicherebbe la pluralità dei mondi, che dovrebbero poi entrare in contatto in uno spazio vuoto, il che è impossibile. Quindi, considerato come un'essenza, il reale è uno, anche se da un diverso punto di vista è anche pluralità in quanto è vita, potere e amore. Non si può affermare però che queste qualità gli siano inerenti, ma dobbiamo parlare piuttosto di una completa identità, anche se in questo caso unità non indica unicità bensì un'essenza libera da qualsiasi tipo di relazione.

A differenza dei sufi e di altri pensatori, il Mulla Hadi cerca di dimostrare che la credenza nella molteplicità non è incompatibile con quella nell'unità, in quanto la pluralità del visibile non è niente altro che la manifestazione e gli attributi del reale. Questi attributi sono diverse forme di conoscenza, che costituiscono la vera essenza del reale. Parlare, comunque, degli attributi del reale è una convenienza verbale, dal momento che definire il reale significa applicarvi la categoria del numero. Questo processo però è assurdo in quanto cerca di porre nella sfera delle relazioni ciò che per sua natura ne è privo. L'universo, in tutta la sua varietà, costituisce l'ombra dei diversi nomi e attributi del reale o della luce assoluta. Ciò che si svela è la realtà, l'essere o il mondo della luce[133]. La molteplicità fenomenica può essere definita come l'illuminazione delle tenebre o l'attuazione del nulla. Gli enti sono differenti perché li cogliamo attraverso le idee, definibili come lenti di diversi colori in cui si riflette il sole della realtà. A questo proposito, Mulla Hadi cita il poeta Jami, che ha dato la migliore espressione poetica alla dottrina delle idee di Platone nei versi seguenti: "Le idee sono bicchieri di diversi colori, in cui il sole della realtà si specchia e si rende visibile"[134].

Mulla Hadi in ambito psicologico mostra di seguire prevalentemente Avicenna, anche se le sue analisi appaiono più approfondite e sistematica. L'anima è classificata

nel modo seguente:
L'anima: celeste e terrestre
Terrestre: umana, animale, vegetale
vegetale: 1-preserva l'individuo, 2-perfeziona l'individuo, 3- perpetua la specie
l'anima animale ha tre poteri:
1-i sensi esterni
2-i senti interni
3-il potere di movimento che include:
a-il moto volontario,
b-il moto involontario
I sensi esterni sono il gusto, il tatto, l'olfatto, l'udito e la vista. Il suono esiste fuori dell'orecchio e non all'interno, così come alcuni pensatori hanno sostenuto. Infatti, se non esistesse al di fuori dell'orecchio, non sarebbe percepibile la sua direzione e la sua distanza. Udire e vedere sono superiori agli altri sensi e la vista è superiore all'udito, dal momento che:
1-L'occhio può percepire oggetti distanti,
2-la sua percezione è luce, che è il migliore degli attributi,
3-la costituzione dell'occhio è più complicata e delicata di quella dell'orecchio,
4-le percezioni della vista sono enti che esistono attualmente, mentre quelli dell'udito assomigliano piuttosto alla non-esistenza.

I sensi interni sono i seguenti:
1-Il senso comune, ossia la tavola della mente. Questo senso può essere definito come il primo ministro della mente che invia cinque spie, ossia i sensi interni, per portargli notizie dal mondo esterno.
Quando affermiamo: "Questa cosa bianca è dolce", percepiamo la bianchezza e la dolcezza attraverso rispettivamente la vista e il gusto, anche se è il senso comune che coglie entrambi gli attributi nel medesimo ente.
Ad esempio, per parlare del fenomeno di una goccia che scivolando produce una linea, è necessario postulare un senso che percepisce insieme la goccia e la linea che la goccia produce scivolando.
2-La facoltà che preserva le percezioni del senso comune, ossia le immagini. Il giudizio, secondo il quale la bianchezza e la dolcezza esistono nel medesimo ente è completata da questa facoltà, dal momento che, se non preserva l'immagine del soggetto, il senso comune non può percepire il predicato.
3- Il potere che percepisce le idee individuali. La pecora percepisce l'inimicizia del lupo e quindi corre via. Alcune forme di vita però mancano di questa capacità, come per esempio la falena che sbatte contro la fiamma della candela.
4-La memoria, dove si conservano le idee.

5-Il potere di combinare immagini ed idee, come per esempio l'uomo alato. Quando questa facoltà opera sotto la guida del potere che percepisce le idee individuali, è chiamata immaginazione. Quando opera sotto il controllo dell'Intelletto, è chiamata invece concezione.

Lo spirito è quella facoltà che distingue l'uomo dagli altri animali e quest'essenza dell'umanità può essere definita un'unità, che percepisce l'universale da se stesso e il particolare attraverso i sensi esterni ed interni. Lo spirito può essere definito anche l'ombra delle luce assoluta, che si manifesta in molti modi, comprendendo la molteplicità nella propria unità.

Secondo Mulla Hadi non vi è una relazione necessaria tra lo spirito e il corpo. Il primo ha un carattere non-temporale e non-spaziale e quindi non è soggetto al cambiamento, ma ha il potere di giudicare la molteplicità fenomenica del visibile. Durante il sonno lo spirito utilizza il corpo ideale, che funziona come il corpo fisico durante la vita cosciente.

Mulla Hadi, nonostante il suo apprezzamento della psicologia platonica, non segue la teoria della trasmigrazione perché considera lo spirito immortale e capace di raggiungere, attraverso il perfezionamento graduale delle sue facoltà, la sua dimora originaria, ossia la Luce Assoluta.

I vari stadi dello sviluppo della ragione sono i seguenti:

a-Ragione teoretica o pura:

1-Ragione potenziale.

2-Percezione delle proposizioni auto-evidenti.

3-Ragione attuale.

4-Percezione dei concetti universali.

b-Ragione pratica

1- Purificazione esterna.

2-Purificazione interna.

3-Formazione di varie abitudini.

4-Unità con Dio

Lo spirito s'innalza sempre più in alto nella scala dell'essere e, alla fine, condivide l'eternità della luce assoluta perdendosi nella sua universalità.

Ma è libero lo spirito di scegliere il proprio corso? Hadi critica il razionalismo perché pone l'uomo come un creatore indipendente del male e lo accusa di velato dualismo. Mulla Hadi sostiene che ogni oggetto possiede due lati: il brillante e l'oscuro perché gli enti sono una combinazione di luce e tenebra. Dalla luce procede il bene e dalle tenebre il male. L'uomo è quindi sia libero sia determinato.

Tutte le diverse linee del pensiero persiano hanno poi trovato una sintesi nel grande movimento religioso della Persia moderna- il Babismo o il Bahaismo, che è iniziato come una setta sciita, con Mirza Ali Muhammad Bab of Shiraz (b. 1820) ed è poi

diventano sempre meno islamico nel suo carattere, successivamente alle persecuzioni.

L'origine della filosofia del Babismo si trova nella setta sciita degli Sceicchi, il cui fondatore, lo Shaikh Ahmad, era uno studente entusiasta della filosofia di Mulla Sadra, relativamente al quale scrisse diversi commentari.

Questa setta differisce dagli sciiti ordinari a causa della credenza in un medium presente tra l'imam assente (dodicesimo capo della comunità, la cui manifestazione è ansiosamente attesa dagli sciiti), e la comunità. Lo Shaikh Ahmad sostenne di essere il medium, e quando, dopo la morte del secondo medium -Haji Kazim- gli sheikhis stavano ansiosamente aspettando la manifestazione di uno nuovo, Mirza Ali Muhammad Bab, che aveva frequentato le lezioni di Haji Kazim a Karbala, si proclamò tale e molti lo accettarono.

Il giovane persiano concepiva la realtà come un'essenza in cui non vi era alcuna differenza tra la sostanza ed attributo. La prima auto-espansione dell'Essenza Ultima da luogo all'esistenza, che coincide con il conosciuto che a sua volta è l'essenza stessa della conoscenza. La conoscenza poi è volontà e la volontà è amore. In questo modo si passa dall'identità tra conosciuto e conoscente, di cui aveva parlato Mulla Sadra, alla concezione del reale come volontà e amore. Questo amore primitivo, che considera l'essenza stessa del reale, è la causa stessa della manifestazione dell'universo che non è altro che auto-espansione dell'amore.

La creazione non è *ex-nihilo*, in quanto il termine "creatore" non è applicabile unicamente a Dio. Il versetto coranico, in cui è scritto: "Dio è il migliore dei creatori"[135], implica l'esistenza di altri esseri che si auto-manifestano come Dio.

Successivamente all'esecuzione di Ali Muhammad Bab, Bahaulla, uno dei suoi discepoli, annunciò di essere l'Imam Assente, la cui manifestazione era stata profetizzata dallo stesso Bab. Bahaullah ha liberato la dottrina del suo maestro dal misticismo e le ha dato una forma più coerente e sistematica. Secondo la sua concezione la realtà assoluta non è una persona, ma può essere meglio definita come un'essenza eternamente vivente, a cui vengono applicati gli epiteti di verità ed amore, solo perché queste sono le concezioni più alte da noi conosciute.

Questa essenza vivente si manifesta nell'universo attraverso la creazione di atomi o centri di coscienza che, secondo la terminologia del Dr. McTaggart, costituiscono una determinazione ulteriore dell'assoluto di Hegel. In ognuno di questi centri di coscienza vi è un raggio nascosto della luce assoluta. La perfezione dello spirito consiste nell'attualizzare gradualmente, per mezzo del contatto con il principio individualizzante, ossia la materia, le sue possibilità emozionali ed intellettuali per scoprire il suo essere profondo, ossia i raggi dell'amore eterno che rimangono celati nella sua unione con la coscienza.

L'essenza dell'uomo, quindi, non è né ragione né conoscenza, ma è il raggio del-

l'Amore, la fonte di tutti i nobili impulsi e le azioni altruiste, che costituiscono l'uomo reale. Qui appare tutta l'influenza della dottrina di Mulla Sadra relativa all'incorporeità dell'immaginazione. La ragione, anche se nella scala dell'evoluzione occupa un posto più alto dell'immaginazione, non costituisce una condizione necessaria dell'immortalità, secondo quanto affermato da Mulla Sadra.

In tutte le forme di vita è contenuta una parte spirituale, ossia il raggio dell'amore eterno, che non è necessariamente relazionato con l'auto-coscienza o la ragione e sopravvive dopo la morte del corpo.

La salvezza, che per il Buddha consiste nell'estinzione del desiderio, secondo Bahaullah si trova solo nella scoperta dell'essenza dell'amore celata negli atomi della coscienza[136]. Sia Bahaullah che Buddha però ritengono che, dopo la morte, i pensieri ed i caratteri degli uomini rimangano nel mondo spirituale, aspettando un'altra opportunità di trovare un altro medium fisico per continuare il processo di scoperta (Bahaullah) o la propria distruzione (Buddha).

Per Bahaullah la concezione dell'amore è superiore a quella della volontà. Schopenhauer ha concepito la realtà come una volontà divenuta oggettiva a causa dell'inclinazione al peccato esistente nella natura dall'eternità. Entrambi sostengono comunque che l'amore o la volontà sono presenti in ogni atomo della vita, ma in un caso la causa del suo essere è la gioia dell'auto-espansione e dall'altro un'inesplicabile inclinazione malvagia. Però, mentre Schopenhauer postula le idee temporali per spiegare l'oggettificazione della volontà primordiale, Bahaullah non spiega il principio secondo il quale l'auto-manifestazione dell'amore eterno viene realizzata nell'universo.

Conclusione

Riassumiamo adesso brevemente i risultati della nostra ricerca. Abbiamo visto che i pensatori persiani si sono trovati a combattere due differenti tipologie di dualismo, quello magio pre-islamico e quello greco post-islamico, anche se il problema filosofico di fondo di entrambe le prospettive sembra essere il medesimo.

I pensatori, che appartengono al periodo pre-islamico, mostrano un'attitudine verso il concreto e l'oggettivo e, quindi, i risultati dei loro sforzi intellettuali hanno un carattere più o meno materialista. Questi pensatori percepiscono, però, che il principio originale deve essere concepito dinamicamente. Nella dottrina di Zoroastro, per esempio, entrambi gli spiriti primari sono attivi, invece in Mani solo il principio delle tenebre mostra in carattere aggressivo, mentre quello della luce sembra possedere un carattere passivo. Comunque, la loro analisi dei diversi elementi costituenti l'universo è molto limitata e conseguentemente la loro concezione dell'universo risulta inadeguata.

I due punti deboli del loro sistema sono i seguenti:

1-Il nudo dualismo

2-La mancanza di analisi.

Il primo punto debole fu risolto dall'Islam e il secondo dalla filosofia greca. L'avvento dell'Islam e lo studio della filosofia greca hanno entrambi tenuto sotto controllo la tendenza persiana verso il pensiero monadico, ma nello stesso tempo hanno contribuito a mutare l'attitudine oggettiva caratteristica dei primi pensatori, dando vita a quella sonnacchiosa soggettività che ha raggiunto il suo culmine nell'estremo panteismo di alcune delle scuole sufi.

Al-Farabi ha tentato di liberarsi del dualismo tra Dio e la materia, riducendo quest'ultima ad una semplice percezione confusa dello spirito. Gli Ashariti però non accettarono questa concezione e si rifugiarono nell'idealismo.

Mentre i seguaci di Aristotele continuavano a riferirsi alla prima materia del loro maestro, i sufi consideravano invece l'universo materiale una semplice illusione o qualcosa di necessario a Dio per raggiungere la conoscenza di Se Stesso. L'idealismo della scuola asharita ha consentito di fatto alla mente persiana di liberarsi del dualismo Dio/Materia, di matrice greca, permettendogli di ritornare a quello Luce/Tenebre, fortificato però dalle nuove idee filosofiche.

Al-Ishraq combina l'attitudine oggettiva dei pensatori persiani pre-islamici con quella soggettiva dei suoi immediati predecessori riprendendo il dualismo di Zoroastro in una forma più filosofica e spiritualizzata.

Tutti i sistemi monadici sono stati fortemente criticati da Wahid Mahmud che, assumendo una posizione pluralista, ha insegnato che la realtà è costituita da unità pri-

marie viventi, che si combinano in vari modi e gradualmente raggiungono la perfezione attraverso il passaggio su scale di forme ascendenti. La reazione anti-monista di Wahid Mahmud ha costituito però un fenomeno effimero ed i sufi più tardi hanno trasformato o, in alcuni casi, abbandonato la teoria neo-platonica dell'emanazione. Alcuni pensatori invece si sono mossi verso il reale platonismo, come nel caso di Mulla Hadi. La pura speculazione e il misticismo sognatore furono bruscamente limitati nella loro influenza dal Babismo che, nonostante le persecuzioni, ha sintetizzato le diverse tendenze filosofiche e religiose e ha risvegliato lo spirito alla coscienza della severa realtà delle cose.

Il Babismo, nonostante il suo estremo carattere cosmopolita e il carattere poco patriottico, ha esercitato una grande influenza sulla mente persiana. Inoltre, il carattere non mistico e l'impronta pratica del Babismo possono aver costituito la causa remota del progresso delle recenti riforme politiche in Persia.

Note:

1-Alcuni studiosi europei hanno sostenuto che Zoroastro fosse una figura mitologica. Però, dopo la pubblicazione del lavoro del Professor Jackson, intitolata *Life of Zoroaster*, la critica moderna è stata costretta a rivedere le sue posizioni.

2-*Essays*, pag. 303

3-"Al principio vi erano due gemelli, due spiriti, ognuno con una attività propria", Yas. XXX, 1.

4-"Il più benefico degli spiriti ha prodotto, attraverso la parola, l'intera creazione", Yas. XIX, 9.

5- I seguenti versi tratti da *Buudahish*, Cap. I, indicano il punto di vista dei Zendik: "E tra di loro (i due principi) vi era uno spazio vuoto, che chiamano aria, dove ora si svolgono i loro incontri".

6- Shahrastani, ed. Cureton, London, 1846, pag. 182-185.

7- Ibn Hazm, *Kitab al-Milal wa al-Nihal, Cairo*, Vol. 11, pag. 34.

8-Relativamente all'influenza delle idee di Zoroastro sull'antico pensiero greco, è degno di nota quanto scritto da Erdmann, anche se Lawrence Mills (*American Journal of Philology*, vol. 22), considera questa influenza del tutto improbabile: "Il fatto che le potenze di questa forza, che Eraclito chiama il seme di tutto ciò che accade e la misura dell'ordine, siano chiamate anche con il nome di "lingue" è stato ricondotto all'influenza dei Magi persiani. D'altro lato Eraclito fa riferimento anche alla mitologia greca, quando pone Apollo e Dionisio accanto a Zeus, ossia il fuoco ultimo, come due aspetti della sua natura". *History of Philosophy*, Vol. I, pag. 50. Probabilmente, a causa della dubbia influenza della dottrina di Zoroastro su Eraclito, Vassalle, citato da Paul Janet nel suo *History of the Problems of Philosophy*, vol. 11, pag. 147, considera Zoroastro un precursore di Hegel. Riguardo all'influenza di Zoroastro su Pitagora, Erdman afferma: "Il fatto che i numeri dispari siano stati collocati al di sopra del cielo, è stato enfatizzato da Giadisch nella sua comparazione tra la dottrina pitagorica e quella cinese. Inoltre, la presenza dell'opposizione tra luce e tenebre e tra bene e male ha indotto molti, nei tempi antichi e moderni, a supporre che fossero stati presi in prestito dalla dottrina di Zoroastro". Vol. I, pag. 33.

9-Tra i pensatori inglesi moderni, Mr. Bradley arriva ad una conclusione simile a quella di Zoroastro. Discutendo del significato etico della filosofia di Bradley, il Prof. Sorley afferma: "Mr. Bradley, come i greci, crede in una realtà eterna, che può essere definita spirituale, in quanto non può essere definita materiale. Come i greci considera l'attività morale dell'uomo apparenza, che però i greci definiscono la riproduzione della realtà eterna. Però, al di sotto di questo accordo generale, c'è un mondo differente. Egli rifiuta il termine "autocoscienza" per relazionare l'Assoluto con la personalità dell'uomo, e porta alla luce la conseguenza, che nel pensiero greco rimane in ombra, ossia che nell'uomo il bene ed il male si equivalgono.

e che il mondo è una manifestazione dell'Assoluto". *Recent Tendencis in Ethics*, pag. 100-101.
10-La non-realtà non deve essere confusa con il non-essere platonico. Secondo la dottrina di Zoroastro tutte le forme di esistenza che procedono dall'attività creativa dello spirito delle tenebre sono irreali in quanto, in vista del trionfo finale dello spirito della Luce, hanno unicamente un'esistenza temporanea.
11-Il culto di Mitra è stata una fase dello Zoroastrismo, che si è diffuso nel mondo romano nel secondo secolo. I seguaci di Mitra adoravano il sole, che consideravano un difensore della Luce. Consideravano l'anima umana parte di Dio e sostenevano che la pratica dei culti misterici poteva condurre l'anima ad unirsi con Dio. La loro dottrina dell'anima, la sua ascensione verso Dio attraverso il dolore fisico, e il passaggio attraverso la sfera dell'etere e la trasformazione in puro fuoco, offre alcune somiglianze con i punti di vista sostenuti da alcune scuole di sufismo persiano.
12-Cfr. Geiger, *Civilisation of Eastern Iranians*, Vol. 1, pag. 124.
13- Il Dr. Haug (*Essays*, pag. 205) paragona questi spiriti alle idee di Platone. Comunque, non devono essere interpretati come modelli secondo cui gli enti sono costituiti. Le idee di Platone, inoltre, sono eterne, atemporali e aspaziali. La dottrina, secondo cui ogni creazione della luce è protetta da uno spirito subordinato, ha solo una somiglianza superficiale con il punto di vista secondo il quale ogni spirito è plasmato secondo un modello soprasensibile.
14- Secondo i sufi l'anima è una combinazione di Mente, Cuore e Spirito (*Nafs*, *Qalb*, *Ruh*). Il cuore è considerato sia materiale sia immateriale, ossia si situa a metà tra l'anima e la mente ed agisce come organo di conoscenza superiore. Probabilmente l'uso da parte del Dr. Schenkel della parola "coscienza" si avvicina all'idea sufi di cuore.
15-Geiger, vol. I, pag. 104. La dottrina cosmologica dei sufi ha una teoria simile relativamente ai differenti stati di esistenze, che l'anima deve attraversare nel suo viaggio verso il cielo. Enumerano i seguenti cinque piani, ma la loro definizione della natura di ognuno di essi è abbastanza differente:
1-Il mondo del corpo (*Nasut*)
2-Il mondo della pura intelligenza (*Malakut*)
3-Il mondo del potere (*Jabrut*)
4-Il mondo della negazione (*Lahut*)
5-Il mondo del silenzio assoluto (*Hahut*).
I sufi probabilmente hanno preso in prestito questa idea dagli Yogis indiani, che riconoscono i seguenti sette piani (Annie Besant, *Reincarnation*, pag. 30):
1-Il piano del corpo fisico.
2-Il piano del doppio etereo.
3-Il piano della vitalità.

4-Il piano della natura emotiva.
5-Il piano del pensiero.
6-Il piano dell'anima spirituale, ragione.
7-Il piano del puro spirito.
16- Cfr. *Muhammad ibn Ishaq*, edizione a cura di Flugel, pag. 52-56; Ibn Hazm, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, Cairo, Vol. II, pag. 36; Shahrastani, edizione a cura di Cureton, London 1846, 188-192; Encyclopaedia Britannica, *Article on Mani*; Salemann, Bullettin de l'Academie des Sciences de St. Petersburg, Series IV, 15, April 1907, pag. 175-184; F.W. K. Muller, *Handschriften Reste in Estrangelo- schrift aus Turfan, Chinesisch Turkistan*, Teil I, II, Sitzungen, des Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 11 Feb. 1904, pag. 384-352, un Abhandlungen, 1904.
17- Siyasat Namah, *Nizam al-Mulk*, edizione a cura di Charles Schefer, Paris 1897, pag. 166-181; Shahrastani, edizione a cura di Cureton, pag. 192-194; Al-Ya'qubi, edizione a cura di Houtsma, 1883, vol. I, pag. 186; Al-Biruni, *Chronology of Ancient Nations*, trad. F. Sachan, London, 1879, pag. 192.
18-Intorno al 400 d.C. possono essere distinte quattro concezioni differenti. Prima abbiamo la dottrina manichea che ha fatto il suo ingresso in modo piuttosto segreto, ma poi si è estesa anche tra il clero. Cfr. Harnack, *History of Christian Dogma*, Vol. V, pag. 56. "Dalla controversia anti-manichea è scaturito il desiderio di concepire tutti gli attributi di Dio come identici, ossia l'indivisibilità di Dio (Vol. V, pag. 120)..
19- Alcune fonti orientali relative alla filosofia di Mani (Ephraim Syrus, citato dal Prof. A. A. Bevan nella sua introduzione all'*Hymn of the soul*) ci informano che costui era un discepolo di Bardesane, lo gnostico siriaco. L'autore del *Al-Fihrist*, comunque, menziona alcuni libri scritti da Mani contro i seguaci dello gnostico siriano. Burkitt, nelle sue lezioni sulla Prima cristianità orientale, dà una traduzione libera del *De fato* di Bardesane, il cui spirito mi sembra interamente cristiano e opposto all'insegnamento di Mani. Ibn Hazm, comunque, nel suo *Kitab al- Milal wa al-Nihal* (Vol. II, pag. 36) afferma: "Entrambi si trovano d'accordo su altri punti, con la differenza che Mani crede che le tenebre siano un principio vivente".
20- E' interessante confrontare la filosofia della natura di Mani con la nozione di creazione, secondo la quale tutto ciò che esiste fluisce dall'unione di Yin e Yang. I pensatori cinesi però riconducono i due principi ad un'unità superiore, la Tai Keih. Per Mani questo non era possibile in quanto non accettava che enti di natura opposta derivassero dallo stesso principio.
21- Tommaso D'Aquino critica la posizione di Mani relativamente all'opposizione degli agenti primari nel modo seguente:
(a): Tutto ciò che gli enti cercano, è cercato anche da un principio del male. Tutte le cose però cercano l'autoconservazione. Anche un principio del male cerca allora la propria autoconservazione.

(b): Tutto ciò che gli enti cercano è bene. Però, tutto ciò che gli enti cercano è l'autoconservazione. Quindi l'autoconservazione è bene. Anche il principio del male cerca la propria autoconservazione. Quindi anche un principio del male cercherebbe qualcosa che è bene. E questo è autocontraddittorio". *God and His Creatures*, Book II, pag. 105. Trad. a cura di Rickaby.

22-La dottrina zarwaniana è prevalsa in Persia nel 5 secolo a.C. Cfr. Z. D. M. G. vol. LVII, pag. 562.

23- Il Dr. Boer nella sua opera *Philosophy of Islam* descrive dettagliatamente la dottrina filosofica di Al-Farabi, mentre di Ibn Maskawaih è descritto solo l'insegnamento etico. In questo scritto ho preferito trattare in modo più dettagliato la dottrina metafisica di questo pensatore, che è molto più sistematica di quella di Al-Farabi. Invece di ripetere il Neoplatonismo di Avicenna, ho indicato ciò che credo sia il suo contributo originale alla storia intellettuale del suo paese.

24-Sarakhsi è morto nel 899 d.C. Era un discepolo del filosofo arabo, Al-Kindi. Purtroppo la sua opera non ci è pervenuta.

25-Cfr. Maulana Shibli, *Ilm al-Kalam*, pag. 141, (Haidarabad).

26-Questo frammento sull'amore è conservato nella British Museum Library e la sua edizione è stata curata da M. A. F. Mehren, Leiden 1894.

27-Cfr. Al-Baihaqi, fol. 28a et seqq.

28-Durante il periodo degli Abbassidi molti sostenevano segretamente le opinioni manichee. Cfr. *Fihrst*, Leipzig 1871, pag. 338, Al-Mu'tazila, edizione a cura di T. W. Arnold, Leipzig 1902, pag. 27, dove l'autore discute la controversia tra Abu al-Hudhail e Salih, il Dualista; Cfr. Macdonald, *Muslim Theology*, pag. 133.

29-I Mutazila appartengono a diverse nazionalità. Molti di loro erano comunque persiani sia per discendenza sia per domicilio. Wasil ibn Ata era persiano. Cfr. Browne, *Lit. His.*, vol. 1, pag. 281. Von Kremer invece riconduce la loro origine alle controversie teologiche risalenti al periodo Ummaiade. Il Mutazilaismo non era necessariamente un movimento persiano, ma è vero, come osserva il prof. Browne (*Lit. His.*, vol. I, pag. 283), che gli sciiti e qadari spesso procedevano insieme e la corrente dottrina sciita in Persia è per molti rispetti mutazilita, mentre Hasan al-Ashari, il grande oppositore deii mutazalite, è considerato dagli Sciiti un persatore di poco peso. Molti dei più grandi rappresentanti del movimento erano sciiti, come Abu-l-Hudhail. Cfr. *Al-Mutazila*, edizione a cura di T. W. Arnold, pag. 28. Molti dei seguaci di Al-Ashari erano persiani e, quindi, non è giustificabile descrivere lo stile di pensiero asharita come un movimento puramente semita.

30-Shahrastani, edito da Curcton, pag. 34.

31-Dr. Frankl, *Ein Mu'tazilitischer Kalam*, Wieb 1872, pag. 13.

32-Shahrastani, edito da Cureton, pag. 41; Steiner, *Die Mutaziliten*, pag. 59.

33-Ibn Hazm (Cairo ed. I), vol. IV, pag. 197; Shahrastani, edito da Cureton, pag. 42.

34-Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig, 1865, pag. 57.
35-Ibid. pag. 59.
36-Shahrastani, edizione a cura di Cureton, pag. 38.
37-Ibn Hazm, Cairo, vol. V., pag. 42.
38-Shahrastani, edizione a cura di Cureton, pag. 38.
39-Steiner, *Die Mu'taziliten*, pag. 80.
40-Shahrastani, edizione a cura di Cureton, pag. 38.
41-Ibn Hazm, Cairo, Vol. IV, pag. 194, 197.
42- Ibid., Vol. IV, pag. 194.
43-Shahrastani, edizione a cura di Cureton, pag. 44.
44-Cfr. Biram A., *Kitabul Masa'il fil khilaf beyn al-Basriyyin wal Baghdadiyyin*.
45- Macdonald, *Muslim Theology*, pag. 161.
46- Ibn Hazm nel suo *Kitab al-Milal* interpreta le sette eretiche persiane come una continua lotta contro il potere arabo, che gli astuti persiani cercavano di sradicare in modo pacifico. Cfr. Von Kremer, *Geschichte der berrschenden Ideen des Islams*, pag. 10, 11, dove Ibn Hazm viene ampiamente citato.
47-Shahrastani, edizione a cura di Cureton, pag. 149.
48-Jawidan Kabir, fol. 149a.
49-Ibid., fol. 280 a.
50-Ibid. fol. 366b.
51-Ibid. fol. 155b.
52-Ibid. fol. 382a.
53-Cfr. Ibn Asakir (Mehren), *Travaux de la troisieme session du Congres International des Orientalistes*, pag. 261.
54-Spitta, *Zur Geschichte Abul-Hasan Al-Ashari*, pag. 42-43, Ibn Khallikan (Gottingen 1839), Al-Jubba'l, dove è riportata la storia della controversia.
55-Spitta, *Vorwort*, pag. VII.
56-Shahrastani, edizione a cura di Cureton, p. 69.
57-Martin Schreiner, *Zur Geschicte des Ash'aritenthum*s, Huitieme Congres International des Orientalistes II, 1889, p. 82.
58- Martin Schreiner, *Zur Geschicte des Ash'aritenthums*, Huitieme Congres International des Orientalistes IIme Partie 1893, pag. 113.
59-Macdonald, *Muslim Theology*, pag. 201; Maulana Shibli, *Ilm al Kalam*, pag. 60, 72.
60- Lotze è un atomista, ma non concepisce gli atomi come materiali. L'estensione, per esempio, come altre qualità sensibili, viene spiegata attraverso l'azione reciproca degli atomi, che da soli non posseggono questa qualità. Come la vita e tutte le qualità empiriche, la qualità sensibile dell'estensione è dovuta alla cooperazione di punti di forza che devono essere concepiti come punti di partenza del lavorio interiore

dell'Infinito Essere Primo". Hoffding, vol. II, pag. 516.
61-Shibli, *Ilm al-Kalam*, pag. 6, 72
62-Shahrastani, edizione a cuta di Cureton, p. 82.
63- L'opere di Al-Ghazali, intitolata *La rinascita delle scienze religiose*, assomiglia moltissimo al *Discorso sul metodo di Cartesio*. Cfr. Lewes, *History of Philosophy*, vol. II, pag. 50.
64-Journal of the American Oriental Society, vol. 20, pag. 103.
65-*Al-Munqidh*, pag. 3.
66-Cfr. *Al-Nazrufi ba'di Masaili-l lmami Abu Hamid al-Ghazali*, n. 4, pag. 3 (ed. Agra).
67-Ibn Hazm, Vol. V, 63-64.
68-*Mishkatal-Anwar*, fol. 3 a.
69- A sostegno di questo punto di vista Al-Ghazali riporta una tradizione del Profeta (pbsl), Ibid. fol. 10a.
70-Al-Biruni cita, approvandola, la seguente teoria che attribuisce ai seguaci della Aryabhatta: "Per noi è importante conoscere unicamente quello che viene illuminato dai raggi del sole. Qualsiasi cosa si celi al di là, anche se fosse di estensione immisurabile, non può esserci di alcun beneficio. Quello che la luce del sole non può raggiungere e che i sensi non possono percepire, non può essere conosciuto". Da questo passo si può dedurre che la filosofia di al-Biruni era fondata sulla percezione sensibile, che attraverso la logica conduce ad una conoscenza sicura. Cfr. Boer, *Philosophy of Islam*, pag. 146.
71- Per Ibn Haitham la verità è costituita unicamente da ciò che è presentato come materiale dalle facoltà della percezione sensibile, ricevute dalla comprensione, che è percezione logicamente elaborata. Cfr. Boer, *Philosophy of Islam*, pag. 150.
72- Cfr. Muhammad ibn Mubarak, *Commentary on Hikmat al-Ain*, fol. 5 a.
73-Husain, *Commentary on Hikmat al-Ain*, fol. 13a.
74-Ibid. fol. 14 b.
75-Ibn Mubarak, *Commentary*, fol. 8 b.
76- Ibid. fol. 9 a.
77- Ibn Mubarak, *Commentary*, fol. 20 a.
78-Ibid., fol. 11 a.
79-Ibid. fol. 11b.
80-Ibid., fol. 14 a.
81-Ibid., fol. 14 b.
82-Ibid., 15 a.
83-Ibid., fol. 15 b.
84-"Ci è giunto che Valeriano è stato sconfitto ed ora si trova tra la mani di Sapor. Le minacce dei Franchi, dei Germani, dei Goti e dei Persiani sono terribili per la

Roma degenerata", Plotino a Flacco, citato da Vaughan, *Half-hours with Mystics*, pag. 630.
85- L'elemento estatico, che avrebbe potuto attirare alcune menti, venne accantonato dai maestri più tardi del Neoplatonismo, che divenne così un semplice sistema di pensiero senza alcun interesse nella vita umana. Cfr. Whittaker, *Neo-Platonism*, 101.
86-Il Sacro Corano 2:146.
87-Il Sacro Corano 2:2.
88-Il Sacro Corano 51:20-21.
89-Il Sacro Corano 50:15.
90-Il Sacro Corano 24:35.
91-Il Sacro Corano 42:9.
92- Il Sacro Corano 7:87.
93-Il Sacro Corano 88:20.
94-Il Sacro Corano 16:92.
95-Weber afferma sull'autorità di Lassen: "Al-Biruni ha tradotto il *Patanjiali* in arabo all'inizio dell'undicesimo secolo e, sembra, anche il *Sankhya sutra*, anche se quanto sappiamo del contenuto di questo testo non coincide con l'originale in sanscrito. Cfr. *History of Indian Literature*, pag. 239.
96- Nicholson ha collezionato diverse definizioni di Sufismo. Cfr. J. R. A. S., Aprile 1906.
97- Mathnavi, Jalal al din Rumi, con il commento di Bahral Ulum, Lucknow (India), 1877, 9.
98- Per quanto riguarda il progresso del Buddismo, Geiger afferma: "Sappiamo che dopo Alessandro il Buddismo era molto potente nell'Iran orientale, e i suoi seguaci abitavano le terre fino al Tabaristan. Molti sacerdoti buddisti risiedevano in Bactria. Questo stato di cose, iniziato nell'ultimo secolo prima di Cristo, è durato fino al settimo secolo d.C., quando l'Islam ha arrestato la diffusione del Buddismo in Kabul e Bactria. In questo periodo dobbiamo collocare la leggenda di Zoroastro nel modo in cui ci è stata presentata da Daqiqi". Cfr. *Civilisation of Eastern Iranians*, vol. II, pag. 170.
99- Nasafi, *Maqsadi Aqsa*, fol. 8 b.
100-Ibidem fol. 10 b.
101-Ibidem, fol. 23 b.
102-Ibidem, fol. 3 b.
103-Ibidem, fol 15 b.
104-Whittaker, *Neo-Platonism*, 58.
105-Whittaker, *Neo-Platonism*, 57.
106-Dabistan, Cap. 8.
107-Vol. I, pag. 367.

108-Sharm Anwariyya, *Commentario di Al-Harawi sulla Al-Israqi Hikmat*, Fol. 10 a.
109- Sh. An., fol. 11 b.
110- Sh. An., fol. 34 a.
111- Sh. An. fol. 57 b.
112-Sh. An., fol. 60 b.
113-Sh An. fol. 92 b.
114- Sh. An., fol. 82.
115-Sh. An fol. 87 b.
116-Sh. An fol. 81 b.
117-*Maqsadi Aqsa*, 21 a.
118-*Maqsadi Aqsa*, 21 a.
119- *Insan al-Kamil*, Vol. I, p. 10.
120- *Insan al-Kamil*, Vol. I, pag. 22.
121- *Insan al-Kamil*, Vol. II, pag. 26.
122- Matheson, *Aids to the study of German theology*, p. 43.
123-Questo concetto assomiglia all'idea del Brahma fenomenico dei *Vedanda*. Il creatore personale del Prajapati dei Vedanda compie il terzo passo dell'Essere Assoluto o del Brahma Noumenico. Al-Jili sembra ammettere due tipi di Brahma, con o senza le qualità come *Samkara* e *Badarayana*. Questo pensatore interpreta il processo della creazione come un abbassamento del Pensiero Assoluto, chiamato *Asat* nel suo carattere assoluto, e *Sat* quando è manifestato e quindi soggetto a limitazione. Nonostante questo Monismo Assoluto, Al-Jili sembra propendere per una concezione simile a quella di Ramanuja, in quanto ammette la realtà dell'anima individuale e sembra implicare che, a differenza di *Samkara*, *Iswara* e la sua adorazione sono necessari anche dopo il raggiungimento della Conoscenza Suprema.
124- *Insan al-Kamil*, Vol. I, pag. 40.
125-*Insan al-Kamil*, Vol. I, pag. 48.
126-"Non possiamo accendere quando vogliamo il fuoco che risiede nel cuore."
127- *Insan al-Kamil*, Vol. I, pag. 8.
128-*Asrar al-Hikam*, p. 6.
129-Ibid. p. 8.
130-Ibid. p. 8.
131-*Asrar al-Hikam*, pag. 10.
132-*Asrar al-Hikam*, pag. 28-29.
133-*Asrar al-Hikam*, pag. 151.
134- Ibid. pag. 6.
135-Il Sacro Corano, 23:24.
136-Phep, Abbas Effendi, cap. *Philosophy and Psichology*.